

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y PENSAMIENTO
FILOSÓFICO ESPAÑOL**

TESIS DOCTORAL

**FILOSOFÍA, RELIGIÓN Y COMPROMISO SOCIAL
EN LA OBRA DE JOSE MARÍA DíEZ-ALEGRÍA.
DIÁLOGO CRISTIANISMO Y MARXISMO EN ESPAÑA (1960-1980)**

**AUTOR: JUAN ANTONIO DELGADO DE LA ROSA
DIRECTOR: DR. JOSÉ LUIS MORA GARCÍA**

MADRID, 2010

ÍNDICE

FILOSOFÍA, RELIGIÓN Y COMPROMISO SOCIAL	1
INTRODUCCIÓN	1
PRIMERA PARTE: CONTEXTO HISTÓRICO, SOCIAL, CULTURAL Y RELIGIOSO EN ESPAÑA (1960-1980)	5
CAPÍTULO 1 APROXIMACIÓN A TRES DÉCADAS DE LA HISTORIA DE ESPAÑA (1960-1980)	5
CAPÍTULO 2 LA IGLESIA ESPAÑOLA (1960-1980)	11
CAPÍTULO 3 APROXIMACIÓN A LA SOCIOLOGÍA DEL CATOLICISMO EN ESPAÑA (1960-1980)	27
CAPÍTULO 4 CORRIENTES DE LA TEOLOGÍA EN LA ESPAÑA DE (1960-1980)	37
CAPÍTULO 5 MEDIOS DE DIFUSIÓN EN ESPAÑA (1960-1980)	45
SEGUNDA PARTE: APROXIMACIÓN A UNA BIOGRAFÍA INTELECTUAL	55
PRESENTACIÓN	55
CAPÍTULO 1 BUCEANDO EN SUS ORÍGENES FAMILIARES (1911-1954)	57
CAPÍTULO 2 UN LARGO CAMINO DE REFLEXIÓN (1955-1971)	76
CAPÍTULO 3 MADUREZ INTELECTUAL (1972-1982)	90
CAPÍTULO 4 ÉXODO DEL POZO DEL TÍO RAIMUNDO: DÍEZ-ALEGRÍA EN EL UMBRAL DE LA ESPERANZA (1983...)	118
CRONOLOGÍA: MOMENTOS RELEVANTES EN LA BIOGRAFÍA DE JOSÉ MARÍA DÍEZ-ALEGRÍA (1911-)	133
TERCERA PARTE: TEMAS NUCLEARES EN EL PENSAMIENTO DE JOSÉ MARÍA DÍEZ ALEGRÍA	135
PRESENTACIÓN	135
CAPÍTULO 1 CLAVES RELIGIOSAS	139
<i>La influencia de San Ignacio de Loyola.</i>	<i>139</i>
<i>Iglesia y utopía desde la justicia, solidaridad y comunión con los más débiles frente a propiedad privada y capitalismo salvaje.</i>	<i>142</i>
CAPÍTULO 2 FILOSOFÍA Y CONCEPCIÓN DEL MUNDO (ENTRE LA ACCIÓN MORAL Y LA VÍA JURÍDICA)	162
<i>La satisfacción condigna</i>	<i>162</i>
<i>Ética y derecho</i>	<i>167</i>
<i>¿Filosofía católica?</i>	<i>172</i>
<i>La idea de justicia</i>	<i>189</i>
CAPÍTULO 3 LOS DERECHOS DEL HOMBRE: LIBERTAD. OBJECION DE CONCIENCIA. PROCESOS DE PAZ. RESPETO A LA VIDA	195
<i>Fundamentación ética y jurídica de los derechos del hombre</i>	<i>195</i>
<i>Libertad religiosa</i>	<i>200</i>
<i>Los derechos humanos</i>	<i>206</i>
<i>Proceso contra la violencia. Condiciones fundamentales para el establecimiento de un orden de paz y buena voluntad</i>	<i>220</i>
CAPÍTULO 4 EL DIALOGO MARXISMO Y CRISTIANISMO EN EL PENSAMIENTO DE DÍEZ-ALEGRÍA	229
<i>Actitudes cristianas ante los problemas sociales</i>	<i>231</i>
<i>Revolución y esperanza</i>	<i>236</i>
CAPÍTULO 5 LA FINITUD DEL HOMBRE	246
<i>El tiempo de la maduración</i>	<i>246</i>
<i>Últimas conversaciones con Díez-Alegría</i>	<i>248</i>
CONCLUSIONES GENERALES	251
<i>Primera/biografía intelectual</i>	<i>256</i>
<i>Segunda/Estudios académicos de la “Escuela de Évora”.</i>	<i>257</i>
<i>Tercera/Derechos de los trabajadores desde la Ética y la filosofía jurídica.</i>	<i>258</i>
<i>Cuarta/El cristiano en la masa.</i>	<i>259</i>
<i>Quinta/Método histórico, filosófico, sociológico, jurídico</i>	<i>261</i>
<i>Sexta/ Ley moral natural</i>	<i>265</i>

<i>Séptima/Relación de la fe y la justicia</i>	267
ANEXOS	269
ANEXO I. MANUSCRITO DIARIO DE VIAJE A ALEMANIA 1955 (19 JULIO – 24 DICIEMBRE)	270
2. <i>DIARIO INÉDITO</i>	273
ANEXO II. LA FIGURA DE DÍEZ-ALEGRÍA A TRAVÉS DE LOS DIARIOS ABC Y LA VANGUARDIA	306
ANEXO III. TESTIMONIOS ACTUALES	318
<i>JOSÉ BONO</i>	318
<i>SALVADOR GARCÍA BARDÓN</i>	319
<i>JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA</i>	320
<i>JULIO LOIS</i>	321
<i>DOMINGO MELERO</i>	322
<i>MARÍA LUÍSA OLIVERES</i>	324
<i>JUAN JOSÉ TAMAYO</i>	326
ANEXO IV. MATERIAL FOTOGRÁFICO	331
ANEXO V. MATERIAL GRÁFICO	336
ANEXO VI. CARTA DE CESIÓN DE PROPIEDAD INTELECTUAL	337
BIBLIOGRAFÍA	338
FUENTES	338
1. <i>LIBROS</i>	338
2. <i>COLABORACIÓN EN LIBROS COLECTIVOS</i>	340
3. <i>ARTÍCULOS</i>	346
BIBLIOGRAFIA SECUNDARIA	352
1. <i>OBRAS GENERALES</i>	352
2. <i>ARTÍCULOS DE REVISTAS</i>	366
3. <i>AUDIOVISUALES</i>	372

INTRODUCCIÓN

José María Díez-Alegría (1911) forma parte de la historia de España, como jesuita, intelectual y pensador que ha creado unos vínculos especiales entre la fe y la política, tomando conciencia de la explotación que sufrían los obreros y de su alejamiento de la Iglesia.

Intentó durante más de medio siglo romper, desde la Filosofía, el Derecho, la Ética, la Doctrina Social de la Iglesia, la manera que tenía la Iglesia jerárquica de entender la libertad de conciencia, la opción preferencial por los más pobres, las relaciones marxismo-cristianismo, sin desvirtuar la fe y la adhesión a Jesucristo y su Iglesia.

Su trayectoria siempre ha estado comprometida con la sociedad laica que le ha tocado vivir, desde una conciencia libre, que le permite tener una cosmovisión en infinitud de aspectos y temas relevantes para el hombre del siglo XXI.

Propongo la realización de esta tesis doctoral desde aspectos que orientan mi desarrollo personal: el crecimiento desde la militancia obrera y cristiana en los diferentes ambientes, en un mundo cambiante y creador de diferencias. Sin dejar de lado el estudio riguroso de la figura de José María Díez-Alegría.

La justificación básica es mostrar cómo la Iglesia por medio de obispos, sacerdotes, militantes cristianos y no cristianos contribuyó, en el periodo estudiado (1960 a 1980), a impulsar la democracia en nuestro país. Desde un punto de vista objetivo, su figura, junto a la de pensadores de la talla de José María de Llanos S.J., José María González Ruiz o Alfonso Carlos Comín, han contribuido a la transición democrática en España, desde el diálogo fe/increencia. Han sido estos hombres críticos y purificadores, con una misión clave: defender al hombre débil, pobre, viviendo en el irrenunciable horizonte de la esperanza.

En primer lugar y como primer objetivo de la tesis, se trata de hacer una recopilación de su obra escrita para fijar el "corpus" bibliográfico¹ y su posterior repercusión que, hasta el momento no se ha realizado, con objeto de profundizar en su pensamiento y en su obra para sacar a la luz sus principios éticos-filosóficos y religiosos sobre el hombre y el mundo, contemplando como eje central el diálogo entre creyentes y no creyentes. También nos centraremos en la cuestión fundamental de la recepción de su pensamiento.

Lo anterior, sin perder de vista las distintas críticas autorizadas que desde distintas

¹ 24 libros; 90 colaboraciones en libros colectivos; 121 artículos.

instancias se han hecho a estos planteamientos. Podemos afirmar que hay aproximaciones parciales a su polémica figura en torno a diferentes aspectos morales de la Iglesia, faltando ahondar en la aportación que realiza a la transición democrática en España en sus planos filosófico, religioso y de compromiso social. En este contexto, es significativo que le dedique el profesor Elías Díaz en su obra *Pensamiento español de la era de Franco (1939-1975)*, unas páginas, en concreto 123-125, donde nos invita a realizar un estudio de conjunto sobre el pensamiento del padre Díez-Alegría, deteniéndonos en sus obras fundamentales para descubrir su aportación en la búsqueda de un auténtico y verdadero reconocimiento del valor y la dignidad de la persona humana.

También pretendemos mostrar cómo la estancia de Díez-Alegría en Bélgica le marcó profundamente, llevándole a acoger, de manos de la JOC, el método de la revisión de vida, método pedagógico no formal que sirve para formar la conciencia de los obreros frente a la explotación que sufren. Precisamente para desarrollar la tesis emplearemos el método histórico-sociológico-filosófico de ver-juzgar-actuar.

Es una tesis de carácter histórico pero evidentemente no olvida el campo social para tratar la trayectoria académica e intelectual del profesor Díez-Alegría, teniendo en cuenta el contexto donde se ha situado su vivencia tanto en el marco histórico de España en sus aspectos sociales, económicos y políticos como en la Iglesia en que se desenvuelve y la sociología del catolicismo y corrientes teológicas significativas en España. Sin perder de vista las vías no académicas de acceso a los distintos problemas y realidades de la España comprendida en el periodo de 1960-1980 como son, los medios de comunicación en forma de revista.

También descubriremos, desde la biografía intelectual de José María Díez-Alegría y su propia vida, sus propuestas de crecimiento y desarrollo armónico para el diálogo marxismo-cristianismo. También veremos cómo, desde el comienzo de su formación intelectual, su preocupación por la vida de las personas más modestas de la clase obrera le dio pie a realizar un análisis ético del mundo y del hombre en clave política y social. Finalmente, profundizaremos en la praxis y proyección activa de su pensamiento es para José María Díez-Alegría una etapa vital. Descubriremos cómo el diálogo cristianos-marxistas y el compromiso social por los derechos humanos conllevará el reconocimiento del hombre desde sus objeciones de conciencia y la propia dignidad que le corresponde en el mundo.

Esta forma de trabajar nos posibilitará, en primer lugar, contribuir a la investigación sobre José María Díez-Alegría y su esfuerzo por formar y animar a militantes cristianos y no

cristianos al diálogo abierto y sincero con otras ideas en la España franquista. En este sentido, desmitificaremos la opinión general que le atribuye ser un filósofo "de gabinete", eternamente comparado con José María de Llanos.

También, plasmar el creativo y profundo proyecto cristiano de José María Díez-Alegría en medio de la sociedad española, en la Iglesia, en la cultura de la convulsa época que le tocó vivir: frente al nacional-catolicismo que se resistía a resquebrajarse y romper con sus pilares, Dios, propiedad privada y patria, Díez-Alegría se va abriendo al socialismo (clave fue su viaje a Alemania en 1955 y el encuentro que se produce en él mismo con el pensamiento filosófico) y, desde ahí, va esclareciendo su pensamiento ético y su conciencia cristiana y descubriendo que el capitalismo no es una mera técnica económica sino una estrategia de explotación, a la vez que plantea propuestas concretas para superar a este monstruo que destruye al hombre.

Esta realidad, finalmente, nos llevará a profundizar en el estudio sobre las raíces católicas cristianas en relación a la ideología de izquierda, que el mismo José M^a Díez-Alegría potenció en su participación en los Documentos y Constituciones del propio Concilio Vaticano II (*Dignitatis Humanae* y *Gaudium et Spes*, números 68 y 80).

El núcleo central de esta tesis doctoral es profundizar en la obra escrita de José María Díez-Alegría, en el periodo propuesto de 1960-1980, donde ahonda en aspectos diversos y de gran envergadura, como son la libertad de conciencia, la libertad religiosa, la propiedad privada, la relación entre la ética y la vía jurídica, la filosofía del mundo, el respeto a la vida humana o la posible compatibilidad entre ser, a un tiempo, comunista y católico. Teniendo en cuenta también que, desde 1945 hasta 2005 sigue escribiendo y reflexionando desde las claves filosóficas, sociales, religiosas que nos descubren un valioso Díez-Alegría, con un pensamiento coherente y en constante evolución.

Para ello, partiremos de un somero acercamiento a la realidad histórica del periodo estudiado (1960-1980), teniendo en cuenta que no es nuestra intención hacer una introducción sobre la historia de España en esos años, sino enmarcar la vida de este país y del propio José María Díez-Alegría en el contexto de la realidad española.

Posteriormente, entraremos de lleno en la figura de Díez-Alegría, en su biografía intelectual, llena de densidad. Sus estudios de bachiller, formado en el gusto por la Literatura y la poesía por Gerardo Diego, quien le marco profundamente; sus ejercicios espirituales en verdadera forma ignaciana que le proporciono de forma didáctica Ángel Ayala; sus dos tesis doctorales en Filosofía y en Derecho (fue todo un avance esta tesis doctoral en Derecho porque plantea el problema del derecho natural en el pensamiento contemporáneo), sus

publicaciones sobre aspectos morales, sociales, políticos y religiosos, nos anuncian un tercer capítulo, en el que expondremos los temas fundamentales de su pensamiento y la repercusión y validez que hoy puede tener. Mención especial merece el haber sustentado en su inicio la teología de la liberación en España.

Indudablemente es una tesis que quiere hacer un reconocimiento expreso a José María Díez-Alegría sobre su trayectoria intelectual y de compromiso social. Hoy a sus 98 años y en vida durante la redacción de esta tesis le confiere un valor añadido a la misma. Enclavado en medio de una generación de orden y forma muy distinta, que en los momentos más difíciles del franquismo y los años posteriores a la muerte de Franco, trabajaron por hacer mejoras, destacando entre otros: La Pasionaria, José María de Llanos, Rafael Alberti, José Luis López Aranguren, Juan Nepomuceno García-Nieto, Alfonso Carlos Comín y el jesuita filósofo Luis Martínez Gómez, que llegó al barrio de Entrevías de Madrid para fundar y construir escuelas democráticas en los barrios. Todos ellos de forma simbólica "levantaron el puño" para no caer en los automatismos dogmáticos y vivir en conciencia la libertad y el trabajo por dignificar a cada ser humano.

Representan un círculo literario y filosófico de gran talla y que no podemos dejarnos en el tintero, porque han expuesto sus ideas sociales más críticas contra el capitalismo y el totalitarismo. Todos han generado procesos que proyectan la posibilidad de transformar la propia cultura en España. Son conciencia viva para esta "hora" de España que reivindica una nueva época con un futuro de esperanza basado en la libertad y el respeto dignificante entre los hombres.

PRIMERA PARTE:
CONTEXTO HISTÓRICO, SOCIAL, CULTURAL Y RELIGIOSO EN ESPAÑA
(1960-1980)

CAPÍTULO 1

APROXIMACIÓN A TRES DÉCADAS DE LA HISTORIA DE ESPAÑA (1960-1980)

José M^a Díez-Alegría es deudor del tiempo que le precede, es decir, de la España de las anteriores décadas que, le marcan con una impronta que posteriormente fecunda y se manifiesta entre 1955-1982, recordando y haciendo valer acontecimientos claves como el Concilio Vaticano II o la crítica progresiva al nacionalcatolicismo. Es una historia impresionante como también es impresionante la persona del propio Díez-Alegría¹ dentro de la reciente historia de España.

Filósofo, teólogo, y jurista, Díez-Alegría es un ejemplo sobresaliente de un sector del catolicismo español que se opone a la función de la Iglesia como aparato ideológico² y legitimador del bloque dominante³ y busca incansable el diálogo entre católicos y marxistas con el fin de alcanzar una convergencia y colaboración mutuas⁴.

José M^a Díez-Alegría, en medio de la cultura e ideología que representa este contexto histórico, ha abierto un camino intelectual que ha hecho posible la construcción de la democracia⁵. Por tanto, una nueva voz en contra de la alienación sufrida por el pueblo español. José M^a Díez-Alegría representa, finalmente, una corriente de pensamiento que reivindicó una España diferente⁶.

Los cuarenta años del régimen de Franco (1936-1975) se definieron⁷ por la enérgica y

¹ CASTRO, R., *Juan María Bandrés. Memorias para la paz*, HMR, Madrid 1998, p. 232.

² EYMAR, C., "Rosario Bofill. Retrato de mujer junto al fuego", *Iglesia Viva* 227 (2006), p. 101: Carlos Eymar le pregunta a Rosario Bofill: ¿Qué relación ha tenido con estos tres curas?, "Es una suerte haber conocido a estos tres curas (González Ruiz, Llanos, Díez-Alegría) que contribuyeron a cambiar el catolicismo en España. Todos debemos agradecerse los".

³ AA. VV., "Foro por la memoria", *www.nodo50.org*, 2004, p. 7: "Agustí de Semir Rovira, abogado cristiano, representa al sector minoritario del catolicismo que se opuso al franquismo. A aquellos que, formando parte de los vencedores (como Laín Entralgo, Aranguren, Ruiz Giménez, José María Díez-Alegría o el padre Llanos), abrieron un proceso de reflexión y concienciación que les llevó a adoptar posturas de reconciliación y de concordia, y abandonar la posición política de una Iglesia cuyos obispos aclamaban brazo en alto al dictador...".

⁴ TUÑÓN DE LARA, M., BIESCAS, J.A. (Dirs.), *Historia de España. Vol. 10. España bajo la dictadura franquista (1939-1975)*, Labor, Barcelona 1980, p. 504.

⁵ LABOA, J.M^a., "Iglesia-Estado. Un siglo de desencuentros", *La aventura de la Historia* 98 (2006), p. 73: "En estos años, muchas fuerzas católicas se independizaron de la tutela episcopal, escorándose hacia la izquierda, en una clara politización que se tradujo en oposición al régimen, en diálogo con el marxismo y en el convencimiento de que era posible compatibilizar su praxis con la fe cristiana. Pensemos en Alfonso Carlos Comín, creyente y practicante coherente, que alcanzó puestos de relieve en el organigrama del Partido Comunista... otros representaron un catolicismo que apoyaba una cultura más abierta y dialogante: Zaragüeta y Asín, Laín, Aranguren, Jimenez Lozano, García Escudero, Lamberto Echevarría, Díez-Alegría, Zubiri, Julian Marías...".

⁶ AA.VV., *Curas Obreros. Cuarenta y cinco años de testimonio (1963-2008)*, Herder, Barcelona 2009, p. 129.

⁷ GIRONELLA, J.M^a. y BORRÁS BETRIU, R., *100 españoles y Franco*, Planeta, Barcelona 1979, pp. 168-170. El español intelectual que es entrevistado en el número de orden 27 es el propio José María Díez-Alegría, al que se le pregunta por la personalidad del general Franco y su respuesta es la siguiente "Era contrario sin equívocos al poder de Franco al menos desde 1955. Franco tuvo el sentido del patriotismo subjetivamente muy sincero, pero muy cargado de elementos ideológicos conservadores o reaccionarios, más orientado hacia el totalitarismo que hacia el humanismo... Franco era muy desconfiado, egocéntrico-solitario, de una frialdad cruel para deshacerse de quien pudiera poner en peligro su poder omnimodo, que el .../..

sistemática aplicación de políticas culturales unitarias y asimilistas, por una total centralización administrativa y por una completa uniformización legislativa en materia de Administración Territorial. Por otra parte, las ideas que inspiran los principios del régimen militar y del propio Estado fueron el militarismo y antiseparatismo⁸. El nacionalismo español desarrolló una teoría nacional militar que hacía del ejército el símbolo y la columna vertebral de la unidad nacional del catolicismo, la esencia de la nacionalidad⁹.

En estas coordenadas se derogaron y reprimieron todos los Estatutos de Autonomía, quedando la situación de manera muy distinta, manteniéndose ciertos rescoldos de resistencias, con respecto a lo planteado por el régimen franquista¹⁰. Así, en Cataluña, pese a la represión, la conciencia catalana (lengua y cultura) se mantuvo, sobre todo, con el apoyo de la Abadía de Montserrat y su Abad, P. Aureli Escarré¹¹. En el País Vasco la cultura Euskaldún

identificaba con su patriotismo... Franco hizo posible... una explotación despiadada de la mano de obra, que favoreció la acumulación capitalista. En el orden cultural, los años de Franco arrojan un balance netamente negativo... Los años de Franco son el triunfo sin barreras de la corrupción... Franco fue un instrumento incondicional de la oligarquía financiera y latifundista... Franco era un representante gris del conservadurismo burgués español del último tercio del siglo XIX y primer tercio del XX... El general Franco violó sistemáticamente, y de manera todo lo cruenta que fuera necesaria para sus fines, los derechos humanos...".

⁸ *Leyes Fundamentales del Reino*, Doncel, Madrid 1975¹, 10: *Ley de Principios del Movimiento Nacional*, de 17 de mayo de 1958, número IV: "La unidad entre los hombres y las tierras de España es intangible. La integridad de la patria y su independencia son exigencias supremas de la comunidad nacional. Los ejércitos de España, garantía de seguridad y expresión de las virtudes heroicas de nuestro pueblo, deberán poseer la fortaleza necesaria para el mejor servicio de la patria".

⁹ FUSI, J.P., *España. La evolución de la Identidad Nacional*, Temas de Hoy, Madrid 2000, pp. 256-257.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 257-260.

¹¹ Cf. FUSI, J.P., PALAFOX, J., *España 1808-1996. El desafío de la modernidad*, Espasa, Madrid 1997, p. 315: "El Abad de Montserrat, don Aureli Escarré, fue expulsado de España en 1965 tras hacer unas declaraciones contra la dictadura en el diario francés *Le Monde*". Son también muy interesantes al respecto las aportaciones de CASTAÑO COLOMER, J., *La JOC en España (1946-1970)*, Sígueme, Salamanca 1977, pp. 105-106: "El 25 de Julio de 1964, concentración de la JOC catalana en Montserrat. Más de dos mil jocistas de ambos sexos de todas las diócesis catalanas acuden para despedir a los 120 delegados españoles al rally Europeo de Estrasburgo (Francia). En la Plaza, frente al Monasterio, concelebran el Abad Escarré y el Arzobispo de Barcelona... El Abad Escarré se dirige a los jocistas: "Permitidme que os manifieste los sentimientos que experimento al veros aquí presentes. Vosotros, que luchando por obtener justicia, afirmando la verdad, habéis tenido que sufrir persecución. Como todo cristiano, siento veneración hacia aquellos que sufren dando testimonio de la verdad de Jesucristo. este testimonio os ha llevado a la cárcel, hasta ser golpeados y por fin procesados judicialmente... No es extraño que la JOC tenga dificultades con el Estado, cuando no es admitida la facultad de exponer y defender, con democracia, la justicia social. Estas dificultades aumentan cuando la Iglesia es confundida con una determinada clase social, la conservadora...". Y la obra de LAMET MORENO, P.M., *Díez-Alegría. Un jesuita sin papeles. La aventura de una conciencia*, Temas de Hoy, Madrid, 2005, p. 144: "A Franco le preocupaba la dirección que tomaban los movimientos internos de algunos eclesiásticos. Por ejemplo, la revista *Ecclesia* se atrevió a defender en un editorial de mayo de 1962 el derecho de huelga. Ésta había empezado en Asturias y se había extendido a Madrid, Barcelona y Zaragoza, reclamando mejoras salariales y laborales. Los movimientos católicos obreros HOAC, JOC y Vanguardias se solidarizaron. Al consiliario de la JOC (Juventudes Católicas Obreras), el sacerdote Ramón Torrella y Cascante, que con los años llegaría a ser arzobispo de Tarragona, le fueron retiradas las licencias ministeriales. Las incipientes Comisiones Obreras, ante la imposibilidad de encontrar sitio para reunirse, se cobijaron en los locales de la parroquia del padre José María de Llanos, en el Pozo. El Abad de Montserrat, Aureli María Escarré, denunciará el *Le Monde* de 14-XI-1963, que el gobierno de España no es cristiano porque no permite las libertades fundamentales". Podemos ampliar información leyendo DÍAZ SALAZAR, R., *Iglesia, Dictadura y Democracia*, HOAC, Madrid 1981, pp. 174-176. 227:"En el seno de la Iglesia española se van dando posturas de distanciamiento como las de D. Escarré, el cual afirmaba en diciembre de 1958 que la Iglesia dice siempre la verdad. Si esta verdad no es agradable a quienes nos gobiernan, a ellos les corresponde cambiar....entre 1962 y 1963 tuvieron lugar varios acontecimientos protagonizados por el cardenal Montini y el abad de Montserrat, D. Escarré, que supusieron una dura crítica al régimen. Se trataba de la petición de clemencia ante la condena a muerte, en 1962, del anarquista J. Cunill." Como obra fundamental remitimos, en última instancia, a la importante aportación de MUÑOZ SORO, J., *Cuadernos para el Diálogo* .../..

sobrevivió a través de la labor de poetas, filólogos, antropólogos y sacerdotes y también a través del deporte (pelota, traineras). Por otra parte, en 1959 apareció la organización Euskadi Ta Askatasuna (ETA), que se autodefinió como Movimiento Vasco de Liberación Nacional. En Galicia, finalmente, la actividad fue preferentemente cultural: se creó la editorial Galaxia en 1950, por Ramón Piñeiro y, en la clandestinidad, se fundó en 1964 el partido "galleguista y marxista" Unió do Pobo Galego.

Estas reacciones regionales ponen de manifiesto el fracaso que iba desarrollando, en su avance, el Estado "Unitario" y "Ultranacionalista" del general Franco, basado en los llamados ideales del 18 de Julio: Estado fuerte, Caudillaje militar, Unidad de España, Nationalsindicalismo, Principios Sociales Cristianos de la Iglesia y Autarquía¹². Con el rechazo, por tanto, del momento cultural que España había vivido en el primer tercio del siglo XX y que había culminado en la II República¹³.

La dictadura fue siempre un régimen represivo que apelaba a los valores tradicionales y arraigados en la sociedad española: catolicismo, familia, orden, trabajo, y el franquismo asumió el legado y la herencia del pasado imperial español, revalorizando el pensamiento tradicional católico. Para ello, la educación quedó en manos de la Iglesia. La cultura católica adquirió un papel dominante¹⁴. En el mismo ámbito de la educación superior, el régimen de Franco favoreció una filosofía católica y tradicional¹⁵, cuyas tesis básicas hacían de la Contrarreforma la contribución sustancial de España a la historia, y del catolicismo, el elemento que debía "vertebrar" a España y devolverle su sentido como nación¹⁶. En las

(1963-1976). *Una historia cultural del segundo franquismo*, Marcial Pons, Madrid 2006, p. 67 y p. 111: "Colaborador de Cuadernos para el diálogo, antes de su marcha forzada al exilio en 1965... Coincidiendo con la salida del primer número de Cuadernos para el Diálogo, el abad de Montserrat, Aureli Escarré, en una entrevista de José A. Novais para *Le Monde* (14 de noviembre de 1963), declaraba que el régimen español se llama cristiano pero no obedece a los principios básicos del cristianismo, la polémica consiguiente sólo cesó con el destierro de Escarré en Italia...".

¹² FUSI, J.P., PALAFOX, J., o.c., p. 297.

¹³ *Ibid.* P. 301.

¹⁴ TAMAYO ACOSTA, J.J., *Historia, pedagogía y teología de la JOC Española*, Tesis Doctoral defendida en la Universidad Complutense de Madrid el 4 de junio de 1976, pp. 9-11: "El Estado se proclamó oficialmente católico. Dicha confesionalidad iba a repercutir en la representación de la jerarquía dentro del Gobierno: el primado forma parte del Consejo del reino; el prelado de mayor antigüedad es designado procurador en Cortes... la confesionalidad daba derecho al Jefe del estado a participar directamente en el nombramiento de obispos residenciales...".

¹⁵ LABOA, J.Mª., o.c., pp. 69-71: "El nacional-catolicismo basó su contenido en la convicción de que la esencia de la nacionalidad española era el catolicismo, sobre todo el concretado históricamente en el siglo XVI... en su desarrollo, tuvo un espíritu antimoderno y un talante de reconquista... La enseñanza en su nivel primario y secundario quedó en buena parte en manos de la Iglesia; la universidad difícilmente pudo enseñar doctrinas contrarias al cristianismo... El estado admitió íntegramente la tesis católica de que la confesionalidad de la enseñanza se desprendía de la confesionalidad del Estado...".

¹⁶ SETIÉN, J.Mª., "Repercusiones del nacional-catolicismo en la vida de nuestra Iglesia", *Iglesia Viva* 30 (1970) pp. 485-489; 493-495: "La idea fundamental del nacionalcatolicismo consiste en hacer de la fe y de la vida religiosa de la comunidad, o parte de ella, un elemento constitutivo de la nación. Más en concreto, aquí en España, se trata de hacer de la religión católica un factor constitutivo de la unidad política y cultural de la nación española... el nacionalcatolicismo tenderá a hacer coincidir el estado con la Nación y al número de bautizados con la comunidad creyente. Por ello, el nacionalcatolicismo no es tanto .../..

universidades, el neoescolasticismo¹⁷ sustituyó al pensamiento de Ortega. La historiografía franquista promovió la exaltación del pasado católico e imperial¹⁸. La doble censura del Estado y de la Iglesia reforzó el dirigismo estatista y la fiscalización política y moral de costumbres y hábitos de comportamiento. Es evidente que el franquismo enfatizó la significación de España como país católico y pretendió la *recatolización*¹⁹ del país como objetivo fundacional del régimen²⁰.

España cambió en la década de 1960. Los años del desarrollo, bajo el impulso de Laureano López Rodó y los nuevos hombres del Opus Dei²¹, significaron una verdadera transformación que hicieron de España un país industrial y urbano²². El desarrollo exigió un extraordinario esfuerzo de las clases medias y populares, la agricultura fue sacrificada al desarrollo y el crecimiento de las ciudades fue desordenado e improvisado, produciendo un fenómeno de hacinamiento de la población industrial en barriadas pobres y mal dotadas de

una realidad de la que se parte, sino un objetivo político-religioso, establecido como una meta... La ideología del nacionalcatolicismo pretende instaurar la situación límite en la que, en un Estado, no exista más que una nación y una única fe religiosa... El nacionalcatolicismo incorpora la realidad sociológica de la religión al contenido previsto para realizar la Patria; el estado ratifica y hace operativos los objetivos religiosos poniendo a su servicio el poder... El instrumento puesto al servicio del nacionalcatolicismo ha sido, en España, el Concordato del año 1953..."

¹⁷ ABELLÁN, J.L., *La cultura en España. Ensayo para un diagnóstico*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid 1971, p. 28: "La Universidad ha permanecido en un escolasticismo cerrado. Una muestra de este escolasticismo son los catedráticos de los departamentos de Filosofía de Madrid y Barcelona: Antonio Millán Puelles; Ángel González Álvarez; Leopoldo Eulogio Palacios; Sergio Rábade Romeo, José María Sánchez Muniáin, Joaquín y Tomás Carreras Artau, Jaume Bofill... en verdad es que las jóvenes promociones tampoco han representado ningún alarde de originalidad. Y en algún caso que lo hubo, o lo pretendió haber, como el de Julián Marías, la cerrazón universitaria fue total: la escandalosa reprobación de su tesis doctoral en 1941, venía a ser, entre otras cosas, un rotundo No a Ortega... y excepciones son también Roberto Saumells, Emilio Lledó y Rafael Calvo Serer, que han mantenido la mente siempre abierta a otros problemas y otros horizontes". Precisamente, a los catedráticos Joaquín y Tomás Carreras Artau, de la Universidad de Barcelona, les debe Díez-Alegría la publicación de su Tesis Doctoral en Filosofía (1947), *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los Maestros de la Universidad de Evora de 1565 a 1591*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona 1951, de la que remitimos de manera especial a la página 9. En cuanto al escolasticismo de la época, hay una obra a tener en cuenta: Guy, A., *Historia de la Filosofía*, Anthropos, Barcelona 1985, pp. 12-52; 80-116; 328-474. Finalmente, para profundizar en el teórico de la Restauración, Calvo Serer, y sus convicciones culturales, remitimos a Botti, A., *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Alianza Editorial, Madrid 2008, pp. 171-176: "El problema central para Calvo Serer es cultural. No existe cultura si no es a partir de las relaciones que el hombre establece con Dios, el renacimiento de Europa debe ser católico y tender a la instauración de una nueva cristiandad... para construir futuro es necesario una filosofía de la historia que explique cómo hemos llegado hasta aquí y qué podemos hacer para seguir adelante. Eliminadas las filosofías de la historia liberal y marxista... Calvo Serer apunta hacia un Estado confesional autoritario, encarnado en la monarquía".

¹⁸ FUSI, J.P., PALAFOX, J., *o.c.*, p. 302.

¹⁹ DÍAZ-SALAZAR, R., *El capital simbólico*, HOAC, Madrid 1988, p. 41: "Con la victoria de la cruzada se inicia una etapa cuyo rasgo básico es un intento de restauración religiosa total. Existe un plan organizado de recatolización y resacralización de todas las esferas de la vida social".

²⁰ FUSI, J., PALAFOX, J., *o.c.*, p. 306: "Las festividades religiosas vuelven a ser celebradas. La legislación laicista de la II República fue derogada. En 1952 Franco preside en Barcelona el Congreso Eucarístico. El 27 de agosto de 1953, España y el Vaticano suscriben un acuerdo, idea de Joaquín Ruiz Giménez, embajador ante la Santa Sede en 1949. El Concordato convertía a España en un Estado jurídicamente católico".

²¹ López Bravo, Faustino García Moncó, Espinosa San Martín, José María López de Letona, Fontana Codina, Mortes Alfonso, Alberto Monreal.

²² FUSI, J.P., PALAFOX, J., *o.c.*, pp. 310-311: "La producción industrial aumentó entre 1960 y 1973 a una tasa anual del 10%. En 1970, las tres cuartas partes de la población laboral trabajaba ya en la industria y los servicios y sólo el 25% lo hacía en la agricultura. En 1975, el 75% de la población, que alcanzaba ya los 36 millones vivía en ciudades de más de 10.000 habitantes. En 1960 el 4% de los hogares tenía automóvil, en 1975, el 40%. En 1960 el 1% de los hogares tenía televisión, en 1975, el 85%."

servicios (transporte, hospitales, parques, colegios)²³.

A partir de 1964, todo el entramado de Seguros Sociales se unificó en una Seguridad Social total, financiada por empresarios, trabajadores y el Estado²⁴. No podemos pasar por alto que esta época de desarrollo (1963-1973) fue testigo de la reaparición de la conflictividad en España²⁵: estudiantes e intelectuales se rebelaron demandando derechos y libertades democráticas²⁶. La agitación en las universidades españolas²⁷, surgida, en origen, en demanda de sindicatos democráticos para los estudiantes, adquirió carácter endémico²⁸. Esta misma realidad aparece también de forma virulenta en la clase obrera²⁹.

En estas condiciones se llegó al curso 1969-1970, con el régimen franquista en pleno debate entre "aperturismo" e "inmovilismo"³⁰. El primero fue un fenómeno surgido en la tercera generación del franquismo, nacida en torno a 1930-1940: Fraga Iribarne, Ruiz Giménez, José María de Areilza, reclamaban la evolución decidida del régimen hacia el liberalismo. Para los defensores del inmovilismo, en cambio, que eran elementos duros del ejército, ex combatientes de Girón de Velasco (quien fuera Ministro de Trabajo del primer franquismo, entre 1941 y 1957) y neofascistas de Blas Piñar, el franquismo era una estructura de gran fortaleza y resistencia frente a los elementos desestabilizadores.

²³ SAUQUILLO PÉREZ DEL ARCO, F., *Mirada de mujer*, Ediciones B, Barcelona 2000. El testimonio de Paquita Sauquillo hablando de los barrios pobres en la década de los 60, en Madrid, es de gran valor, por lo que lo recogemos en este momento; así, leemos en su página 73: "La falta de equipamientos era absoluta, no había dispensarios, ni escuelas, ni guarderías, ni zonas verdes. Eran verdaderos eriales con miles de chabolas habitadas por familias en las que el nivel de analfabetismo era enorme..."

²⁴ FUSI, J.P., PALAFOX, J. o.c., p. 312: "En 1970, el 77,2% de la población española tenía derecho a asistencia sanitaria a cargo de la Seguridad Social".

²⁵ LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 300: "El asesinato de Carrero Blanco, las sentencias del proceso 1001, entre los que se encontraba Marcelino Camacho y el sacerdote García Salve, por su pertenencia a Comisiones Obreras, a las que es sabido, pertenecía también José María de Llanos, junto a los abogados José María Gil Robles y Quiñones, Joaquín Ruiz Giménez, Francisca Sauquillo, Cristina Almeida, Enrique Barón..."

²⁶ FUSI, J.P., *Un siglo de España. La cultura*, Marcial Pons, Madrid 1999, p. 124: "En Madrid, José Luis López Aranguren (1909-1996), que había dedicado su tesis doctoral a D' Ors, inició, desde la década de 1950, una importante labor docente, orientada hacia la aproximación a filosofías y actitudes disidentes (protestantismo, filosofía existencial, neopositivismo, marxismo) y que acabaría por centrarse en la idea intelectual como conciencia ética de la sociedad, que fue el papel que el propio Aranguren asumió contra la propia España de Franco y que culminó en su expulsión de la universidad en 1965 por su respaldo a la agitación estudiantil".

²⁷ TAMAYO ACOSTA, J.J., o.c., pp. 22-23: "Poco a poco como iba creciendo el número de intelectuales distantes de la ideología política oficial: E. Tierno Galván, J. Vicens Vives, J.L. L. Aranguren, M. Giménez Fernández. Se avanza hacia unas concepciones políticas de carácter liberal-democrático, e incluso socialista, hasta que provocó la crisis universitaria de febrero de 1956..."

²⁸ MUÑOZ SORO, J., *Cuadernos para el Diálogo (1963-1976). Una historia cultural del segundo franquismo*, Marcial Pons, Madrid 2006, pp. 83-84: "El conflicto entre los intelectuales universitarios y el régimen desembocó en los sucesos de enero-febrero de 1965, que provocaron la expulsión de sus cátedras de Aranguren, Tierno Galván y García Calvo, y la suspensión por dos años de Aguilar Navarro y Montero Díaz".

²⁹ FUSI, J.P., PALAFOX, J. o.c., p. 314: "También los trabajadores reclaman libertades sindicales y derecho a negociar libremente sus convenios colectivos. En 1963 hubo 777 huelgas. En 1970 un total de 1595. En 1974 se registraron cerca de 2000 huelgas".

³⁰ *Ibid.*, pp. 319-320.

También en medio de esta tesitura, la propia intrahistoria³¹ de la cultura española desde los años cincuenta y sesenta, como hemos visto brevemente en este panorama de la historia de España, había alcanzado un discreto nivel de calidad y modernidad. Parte de ella, había sido, además, esencial en la recuperación de la conciencia democrática del país³². En este contexto, la restauración de la democracia a la muerte de Franco, consagrada en la Constitución de 1978 y en los Estatutos de autonomía regional que de ella se derivaron, configurarían un marco histórico radicalmente nuevo para la vida cultural del país. En concreto, tres hechos serían determinantes. El primero la libertad de prensa, teatro, bellas artes. El segundo la intensificación de la acción del Estado al servicio de la difusión de la cultura y el tercero, el reconocimiento de la pluralidad cultural y lingüística en esta nueva idea de España³³.

³¹ LABOA, J.M^a., "Los años que vivimos peligrosamente (I/II)", *Anales de mecánica y electricidad*, Marzo/abril 2005, Universidad Pontificia de Comillas. Lección inaugural del curso académico 2004-2005, pp. 53-55: "Quiero recordar nombres e instituciones, que exigirían un estudio más detallado, y que han marcado la pequeña intrahistoria de nuestra Iglesia: Zaragueta y Asín, introductores de Newman y Mercier; Laín, Aranguren, Jiménez Lozano y García Escudero; Sagarminaga, quien defendió muy tempranamente el valor primario de la libertad dentro de la Iglesia; Lamberto de Echevarría y Javierre; Benzo; Santos Beguiristáin y Díez-Alegría, tan distintos entre sí, pero ambos capaces de brindar a los jóvenes proyectos y reflexiones que ilusionaban sus vidas, animándoles a trabajar por una sociedad mejor..."

³² FUSI, J.P., *Un siglo de España. La cultura*, Marcial Pons, Madrid 1999, p. 149: "Cuando en 1977 se concedió el Premio Nobel de Literatura al poeta Vicente Aleixandre, se quiso premiar además el hecho mismo de que la cultura española, hubiera terminado por triunfar sobre el franquismo".

³³ Ibid., pp. 149-150.

CAPITULO 2

LA IGLESIA ESPAÑOLA (1960-1980)

Los historiadores contemporáneos están de acuerdo en sostener la tesis sobre las transformaciones experimentadas por el catolicismo español de 1960 a 1980, manifestando que fueron de gran envergadura, al menos desde estos tres elementos, de indudable calado en la sociedad, que producen un cambio de mentalidad y de actitudes en algunos católicos. Son tres grandes cuestiones que dan impulso vital para que se pueda gestar un cambio de orientación desde dentro de la propia Iglesia¹.

La primera cuestión es una crítica a lo ocurrido desde la posguerra hasta el Concilio Vaticano II, sobre todo la confusión de lo sagrado con lo profano, siendo preciso mantener la densidad específica de cada ámbito, aunque sin disociarlos². La segunda plantea la actitud crítica de las publicaciones confesionales, motivada por la aparición en 1963 de la Encíclica *Pacem in Terris*, promulgada por el Papa Juan XXIII, cuyos planteamientos generales exponemos a continuación:

En su parte primera, la Encíclica reitera que el ser humano es persona con naturaleza dotada de inteligencia y voluntad libre y que de esa misma naturaleza nacen derechos y deberes universales e inalienables. Todo ser humano tiene derecho a la existencia, integridad física, a los medios indispensables y suficientes para un nivel de vida digno: alimentación, vestido, habitación, descanso, atención médica, servicios sociales necesarios. De ahí el derecho a la seguridad en caso de enfermedad, invalidez, viudez, vejez, paro. El Papa en la Encíclica expone el derecho a trabajar en condiciones óptimas para favorecer el desarrollo completo de las personas con un derecho de retribución del trabajo determinado según los criterios de retribución de la justicia. Este orden moral se sustenta en la revelación de Dios³.

Y, finalmente, una última cuestión que manifiesta la situación real de disenso y claro enfrentamiento entre el establecimiento político y parte de la Iglesia, que se oponía a permanecer al margen de la sociedad, y en especial de la parte de la sociedad más precaria.

Por otro lado, las relaciones entre la Iglesia y la clase obrera fueron siempre muy

¹ SAUQUILLO PÉREZ DEL ARCO, F., o.c., p. 51.

² GESTEIRA GARZA, M., *Teología en la España del siglo XX*, Universidad Pontificia de Comillas - Desclée de Brouwer de Bilbao, Madrid - Bilbao 2004, p. 94.

³ "La Encíclica *Pacem in Terris* (La paz en la tierra) 11 abril 1963": *Ecclesia* 40 (1963), pp. 7-13; 18-19; 38-39; 52-62. Para profundizar en este aspecto podemos acudir, en esta misma revista, a "Radiomensaje Pascual de su Santidad Juan XXIII (13 de abril 1963)", *Ibid.*, 67-72. También, a la aportación que hace José María Díez-Alegria sobre la libertad de la conciencia en el aspecto religioso en su obra: *La libertad religiosa. Estudio teológico, filosófico, jurídico e histórico*, Instituto Católico de Estudios Sociales, Barcelona 1965, pp. 7-8; 51-52; 59-60; 92-93; 112-117.

complejas. Es innegable la existencia de un contencioso histórico entre Iglesia y el mundo obrero en general. Dicho contencioso hunde sus raíces en la incompreensión y en el enfrentamiento de la Iglesia con los valores de la modernidad y su opción por el Antiguo Régimen frente al advenimiento de las democracias y de las libertades ciudadanas. Dentro de éste marco de situación histórica, el *Nacionalcatolicismo*⁴ supuso la asunción práctica, política y eclesial que el régimen franquista y la Iglesia española hicieron de la ideología construida por una serie de pensadores con un marcado carácter tradicionalista⁵, adversarios declarados del ateísmo confeso, del socialismo y del marxismo, como fueron Marcelino Menéndez Pelayo⁶, Ramiro de Maeztu y Manuel García Morente⁷, en referencia a los conceptos de España y catolicismo del siglo XVI⁸, y en contraposición a las medidas de cambio y modernización propuestas en la II República⁹. La razón de ser de la cultura y de la

⁴ BOTTI, A., o.c., pp. 218-219: "El Nacionalcatolicismo ha existido mucho antes de que lo hiciera el término... por lo menos el cardenal Gomá y el ministro Ullastres lo utilizaron. Se empleó con un significado crítico y polémico en algunos ambientes de la oposición antifranquista, generalmente de matriz católica (Comín, González Ruiz, Aranguren). Se convirtió en palabra de la historiografía cuando, a finales de la década de 1960, algunos historiadores (Max Gallo y Jaques Georgel) la introdujeron en el léxico historiográfico para describir la ideología o para adjetivar el propio régimen. A continuación Álvarez Bolado la definió desde el punto de vista teológico como una teología política".

⁵ DÍAZ SALAZAR, R., *Iglesia, Dictadura y Democracia*, o.c., p. 68.

⁶ GUY, A. o.c., pp. 243-244: "Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912)... adversario del ateísmo e incluso del deísmo, y desmarcándose netamente de la escolástica, luchó, por otra parte, contra el liberalismo y el socialismo, aunque sin adherirse nunca ni a los tradicionalistas ni a los carlistas; contrario a los integristas, adoptó una actitud concordista y posibilista, a mitad de camino entre la reacción y la izquierda". Es notable la aportación de la siguiente obra al respecto de la figura Menéndez Pelayo, la cual se refiere a él en estos términos, ABELLÁN, J.L., MARTÍNEZ GÓMEZ, L., *El pensamiento español de Séneca a Zubiri*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid 1997, pp. 321-336; ver p. 328: "...El valor de la filosofía, reiterándose en la sinceridad y pureza de su catolicismo, así como impugnando el dogmatismo y la cerrazón de los tomistas a ultranza". También se puede profundizar en la obra DÍAZ SALAZAR, R., *Iglesia, Dictadura y Democracia*, o.c., p. 155: "En el Concordato de 1953 se estableció claramente la ortodoxia católica de la enseñanza nacional, la obligatoriedad de la enseñanza de la religión católica y la práctica confesionalidad de todo el sistema escolar. A nivel de pronunciamientos colectivos destaca el realizado en Abril de 1956, que fue titulado "Declaración sobre la misión de los intelectuales católicos". En éste documento episcopal se proponía como modelo a M. Menéndez Pelayo y se afirmaba la existencia de peligrosas desviaciones intelectuales, ya que no era signo de ser buenos católicos el juzgar lo pactado en un Concordato, pues era la jerarquía la que mejor sabía lo que convenía a un país...".

⁷ ABELLÁN, J.L., MARTÍNEZ GÓMEZ, L., o.c., p. 423: "Manuel García Morente (1886-1942). Amigo y colaborador de Ortega. En 1938 se convierte al catolicismo que le llevo a ejercer el sacerdocio, pasando como filósofo del neokantismo al escolasticismo". También remitimos a la obra de CUENCA TORIBIO, J.M., *Nacionalismo, franquismo y nacionalcatolicismo*, Actas, Madrid 2008, especialmente pp. 71-85: "Un año antes del retorno de Menéndez Pidal a la península lo había hecho el antiguo decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central... su regreso, fue distinto al de aquél... la conversión religiosa que, a partir de un hondo agnosticismo, le condujo al sacerdocio... reingresando en el escalafón de catedráticos de la Facultad de Letras madrileña, ejerció la docencia hasta su inesperada muerte en diciembre de 1942".

⁸ DÍAZ SALAZAR, R., o.c., pp. 69-77: "Los ideólogos del nacional-catolicismo se basan en el hecho de que la época de mayor pujanza y grandeza de España es aquella en que la religiosidad es más elevada... por eso se ha de restaurar esa religiosidad del siglo XVI y volver a establecer una íntima fusión entre Estado e Iglesia".

⁹ FUSI, J.P., *Un siglo de España. La cultura*, o.c., p. 70: "la República quiso cambiar la vida intelectual y moral de España: se autodefinió como una república de trabajadores, aceptó el principio de autonomía para las regiones y proclamó la aconfesionalidad del Estado". También remitimos por su contenido preciso a PALENZUELA, A., *Meditación urgente sobre la Iglesia en España en: AA.VV., España perspectiva 1972*, Guadiana de Publicaciones, Madrid 1972, pp. 142-143: "Para entender donde se encuentra hoy la Iglesia en España, es necesario partir de los esfuerzos por restaurar con la mayor pureza posible en nuestro país la vigencia del ideal de la cristiandad después de la guerra de 1936-1939...El catolicismo proyecta esta identidad idealizada en los remotos tiempos medievales o, como en nuestro caso, en el siglo de oro y vive como decadencia y degradación todo el proceso de la conciencia moderna que lucha por conquistar la independencia de los diversos órdenes de la vida humana respecto a dicha identidad arquetípica...Antes de 1936 España había vivido durante largo .../..

propia historia de España para estos ilustres pensadores estaba en el catolicismo, porque para ellos sólo desde él se podía crear algo genuinamente español¹⁰. También, es cierto, hay que diferenciar en los pensadores citados su opción más clara por el catolicismo nacional como elemento constitutivo e irremplazable de la nacionalidad española, sobre todo desde el punto de vista de "la unidad de creencias, definidor de la vocación universal de España y determinante feliz del tipo histórico español"¹¹. Éste es el proceso de transición, aunque sea un tanto efímero, que sirve para dar el salto al "nacionalcatolicismo"¹². Por tanto, podemos expresar que el nacionalcatolicismo¹³ basó una parte fundamental de su contenido en la firme creencia de que la esencia de la nacionalidad española es el catolicismo¹⁴. Todo un proyecto ideológico para articular los elementos nación y catolicismo¹⁵. Desde estos presupuestos se deriva la necesidad de un confesionalismo católico, una fusión de los sistemas político y eclesial¹⁶.

tiempo en sí misma el conflicto entre la aspiración al ideal de la cristiandad y la opuesta a una sociedad pluralista y más o menos secularizada. La guerra con todos sus *pathos*, el aislamiento del país y su acoso por la comunidad internacional trajeron la solución de este conflicto. Con ello se recuperó una conciencia unánime nacional sostenida por la común fe católica. En adelante lo católico y lo español en su esencia originaria se implicarían mutuamente...Lo cierto es que la vida española quedó enmarcada en un sistema unitario de ideales, normas y valores religiosos, sociales y políticos, y así al abrigo frente a un mundo hostil que había abandonado la unidad original de la fe y el orden social".

¹⁰ GONZÁLEZ-ANLEO, J., *Catolicismo nacional. Nostalgia y crisis*, Paulinas, Madrid 1975, p. 10.

¹¹ *Ibíd.*, pp. 7-9.

¹² *Ibíd.*, pp.13-16: "¿Catolicismo Nacional o Nacionalcatolicismo? Se trata de realidades muy dispares y de signo resueltamente opuesto. El primero fue realidad en un momento pleno de nuestra historia que florece con nostalgia cuando España empezó a plantearse el enigma de su ser histórico y el Nacionalcatolicismo es un fenómeno que nace en nuestra guerra civil... En el catolicismo nacional se operó una fusión ambigua de religión y sociedad y ambas se beneficiaron... en el Nacionalcatolicismo se trató más bien de una subordinación, de una manipulación, aunque también el manipulado obtuviera ventajas".

¹³ CUENCA TORIBIO, J.M., *Nacionalismo, franquismo y nacionalcatolicismo*, Actas, Madrid 2008, pp. 126-128, 132-133, 137, 139-141, 145-148, 151-155, 158-159. El autor plantea aspectos muy interesantes sobre el nacionalcatolicismo, mostrando al menos diez definiciones del origen del nacionalcatolicismo, extrayendo al menos otras diez conclusiones sobre su influencia y planteando diversas teorías sobre su progresivo desgaste. Plantea las definiciones de autores tan diversos como las del canónigo sevillano José M^a González Ruiz, es presentado como el constructor de la formulación "nacionalcatolicismo", las de José M^a García Escudero, o las de Camilo José Cela, en su obra *La colmena*, ubicada en torno al binomio 1942-1943, cuando al nacionalcatolicismo solo le faltaba un hervor para su conocimiento definitivo, con su nutrido censo de personajes ocupados meramente en sobrevivir por todos los medios a su alcance. Desde todas las aportaciones, Cuenca Toribio lanza diversas conclusiones que tienen un sobresaliente interés y contenido académico. Y para finalizar en su página 158 expone, Cuenca Toribio: "El franquismo no creó ningún tipo de nacionalismo ni siquiera de la índole del nacionalcatolicismo". Otra obra de interés muy relevante GARCÍA ESCUDERO, J.M^a., *El escándalo del cristianismo*, Desclee de Brouwer, Bilbao, 1999, pp. 78-88, que aporta datos interesantes sobre el nacionalcatolicismo.

¹⁴ PEMARTÍN, J., *Qué es lo nuevo. Consideraciones sobre el momento español presente*, Cultura española, Madrid 1938², pp. 45-48. Cuando ha prevalecido alguna ideología contraria a la Católica, España "sencillamente se ha puesto a morir... como cuando en la segunda mitad del siglo XIX el krausismo primero, la Institución Libre de Enseñanza después, se iban filtrando hábil y cautelosamente en su pensamiento oficial... o esta terrible segunda República en que se ha machacado el rostro de España con la epilepsia del frenético arribismo republicano-marxista...". Y continúa explicando que se puede ser católico y comunista... el comunismo es el modo de vivir cotidiano de las grandes Ordenes Religiosas Católicas... éste comunismo exige como condición previa la santidad... todo movimiento que se pretenda nacionalista ha de ser en España concretamente Católico-Siglo XVI-Español... y las esencias de éste nacionalismo se conservan hoy en el Tradicionalismo". Comentar también que junto a Pemartín podemos mencionar la figura del Ministro de Educación José Ibáñez Martín que configuró para toda una generación de postguerra el plan de bachillerato.

¹⁵ FUSI, J.P., *Un siglo de España. La cultura*, o.c., p. 55.

¹⁶ DÍAZ SALAZAR, R., *Iglesia, Dictadura y Democracia*, o.c., pp. 83-84: "El nacional-catolicismo se presenta como un .../..

El régimen franquista¹⁷ intentó ser una restauración de la unidad católica de la nación¹⁸, paso firme e insustituible de la unidad política de las tierras y de los hombres de España¹⁹, huyendo del drama de la modernidad, que es un mundo herético. Por esto, es innegable que el nacionalcatolicismo²⁰, mucho más que una teología o una doctrina precisa es, en realidad, una mentalidad que conecta perfectamente con la de los vencedores en la Guerra Civil, caracterizado como vemos con un fuerte vínculo con el Estado²¹.

Los grupos ideológicos que generan toda esta maquinaria estructurada de pensamiento *nacional-católico* son principalmente tres²². En primer lugar, una corriente conservadora, heredera del pensamiento tradicionalista del siglo XIX y principios del XX, que giraba fundamentalmente alrededor de la revista *Acción Española*²³, conservadora y nacionalista²⁴.

pensamiento contra-revolucionario, restauracionista y reaccionario. Apoyado en su génesis en el pensamiento conservador y tradicionalista..."

¹⁷ FUSI, J.P., o.c., pp. 101-103: "El general Franco (1892-1975), un militar conservador, católico y anti-comunista... más allá de la guerra, el franquismo quiso heredar y continuar el pasado imperial: el Siglo de Oro... revalorizando el pensamiento tradicional católico (Balmes, Donoso Cortés, Menéndez Pelayo...)".

¹⁸ RIDRUEJO, D., *Escrito en España*, Losada, Buenos Aires 1962, pp. 61-62: "Iglesia y ejército, elementos institucionales, son poder indirecto e inspirador y como poder ejecutivo y representativo de la clase tradicional"; y en su página 249 leemos: "el aburguesamiento de la Iglesia será tanto más grave cuanto que la burguesía española es una burguesía deficiente, incapaz, paralizadora del progreso social, cultural y religioso...". Recordemos, además, que Dionisio Ridruejo, en colaboración con Pedro Lain Entralgo, fundó la revista *El Escorial*, con la que iniciaron una política cultural progresiva, ya que anteriormente era Jefe de Propaganda del bando franquista. El contenido de la revista *El Escorial* lo plantea en *Escrito en España*, página 17: "con la revista pretendemos contrarrestar el clima de intolerancia intelectual desencadenado tras la guerra civil y crear unos supuestos de comprensión del adversario, integración de los españoles, etc.". Acerca de Dionisio Ridruejo y la evolución de su pensamiento, podemos leer el encuentro que tiene con Díez-Alegría, en la obra del P. Llanos y el propio Díez-Alegría: *Jesuita sí, Jesuita no*, coeditada por Alce y Silos, Madrid-Valladolid, pp. 37-38. También, el texto de DÍAZ, E., *Pensamiento español en el era de Franco (1939-1975)*, Tecnos, Madrid 1992, pp. 42-44.

¹⁹ DÍAZ SALAZAR, R., *Iglesia, Dictadura y Democracia*, o.c., pp. 73-74.

²⁰ AAVV., *Iglesia y Sociedad en España (1939-1975)*, Popular, Madrid 1977, pp. 85-120. En esta obra Fernando Urbina desarrolla un excursus sobre la ideología del nacionalcatolicismo. donde recoge una visión amplia sobre este hecho en las páginas 86-106, resaltando los siguientes pensadores: Ernesto Jiménez Caballero con su obra *El genio de España*; Ramiro de Maeztu, con su obra *Defensa de la hispanidad*; El Marqués de la Eliseda con la obra: *Facismo, Catolicismo, Monarquía*, José Pemartín con la obra *Qué es lo nuevo*; José María Pemán: *Poema de la Bestia y el ángel*; Rafael García Serrano con la obra: *Eugenio o la proclamación de la primavera*; Manuel García Morente con la obra *Idea de la hispanidad*: "En la psicología del pueblo español, la fe religiosa cristiana católica está tan indisolublemente unida y fundida con el sentimiento nacional que no le es nada fácil al español ser español y no ser cristiano" y el Dr. García Rodríguez con la obra: *Teología de la política*: "España es de nuevo el pueblo elegido de Dios. El Evangelio de la Buena Nueva que ha de transmitir al mundo la concepción cristiana de la historia". Destacamos en sus págs. 107-109 la valoración que concede Urbina a la estructura del nacionalcatolicismo y en sus páginas 116-118 la funcionalidad política del nacionalcatolicismo. Para finalizar, en su página 120 expresa lo siguiente: "Hay que notar una consecuencia funcional negativa que quedó como huella del nacionalcatolicismo: la represión intelectual, con respecto a las obras de teología más moderna, produjo un vacío teológico que tuvo consecuencias muy negativas a la hora de las transformaciones posteriores, quedando los movimientos pastorales renovados con una carencia de base y tradición teológica." También para ampliar este aspecto del nacionalcatolicismo remitimos a la obra DÍAZ-SALAZAR, R., *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo*, PPC, Madrid 2006, pp. 15-35.

²¹ TUSELL, J., *Historia de España. Vol. XIII: La época de Franco desde el fin de la guerra civil a la muerte de Franco (1939-1975)*, Madrid 1997, p. 240.

²² DÍAZ SALAZAR, R., *Iglesia, Dictadura y Democracia*, o.c., pp. 78-79: "El primer grupo es la representación española de toda la corriente europea de oposición al proceso de modernización de los siglos XVIII y XIX, que fue generada en Francia... y el tercer grupo intentará unir fascismo y catolicismo, siempre en desacuerdo con la jerarquía eclesial en este punto..."

²³ DE MIGUEL, A., *Sociología del franquismo. Análisis ideológico de los Ministros del régimen*, Euros, Barcelona 1975, p. 209. También se puede ver al respecto la obra PEMARTÍN, J., *Qué es lo nuevo. Consideraciones sobre el momento español presente*, Cultura española, Madrid 1938², p. 35: "El más importante cometido Español: desarrollo de una fuerte Cultura ./..

Otra es la Acción Católica Nacional de Propagandistas²⁵, que quiso ser una obra de formación y conservación de una minoría selecta de hombres apostólicos con capacidad de dirección²⁶. Finalmente, el sector más estrictamente católico de la Falange²⁷.

Ciertamente, el apoyo legitimador del factor católico y de la Iglesia había sido de una fuerza solvente, como podemos comprobar no solamente de en las palabras de monseñor Palenzuela²⁸ sino también en las de Álvarez Bolado²⁹, que recogemos aquí de forma sintética, confirmando esta unión beneficosa:

Tanto si se lo considera desde el punto de vista de la política exterior como desde el de la política interior, la integración del factor católico ha sido uno de los elementos de mayor éxito para la subsistencia interior y exterior del sistema político español. Ese éxito y su consistencia pueden hacernos olvidar que la integración del factor católico sólo se logra a expensas de la otra alternativa política, vencida en la guerra... La integración del factor católico es un proceso ambiguo cuando se la ve desde una perspectiva eclesial y cuando se la ve desde una perspectiva sociopolítica que no sea unilateral... El integrismo pragmático del Régimen había contado durante años con la Iglesia como una pieza esencial del aparato complejo y eficaz del Estado.

En el polo opuesto de esta realidad, la línea profética de denuncia, tanto de obispos³⁰

Religiosa, de un alto intelectualismo tradicional, tan admirablemente desarrollado en la magnífica revista *Acción Española*".

²⁴ Para comprender y profundizar en la genealogía de *Acción Española* remitimos a la obra de BOTTI, A., o.c., pp. 117-125.

²⁵ LABOA, J.M., "Iglesia-Estado. Un siglo de desencuentros", *La aventura de la Historia* 98 (2006), p. 72: "La Asociación Católica Nacional de Propagandistas, a partir de 1945 y durante doce años, mantuvieron en sus manos un número importante de ministerios y puestos políticos, buscando realizar una política de católicos y en cuanto católicos, mientras que los miembros del Opus Deis llegaron al poder en 1957, con la pretensión de una reconversión del franquismo, aportando una práctica tecnocrática modernizada y de capitalismo avanzado, con el intento de armonizar un régimen autoritario burgués con una modernización conservadora".

²⁶ DE MIGUEL, A., o.c., p. 210.

²⁷ FUSI, J.P., PALAFOX, J., *España: 1808-1996. El desafío de la modernidad*, Espasa, Madrid 1997, p. 320: "Para el inmovilismo, la ultraderecha del régimen, la vieja guardia falangista, grupos conservadores del catolicismo y del tradicionalismo... el franquismo era una estructura coherente y perfecta".

²⁸ PALENZUELA, A., *Cuál es el pensamiento de la Iglesia respecto de la política*, Gaya Ciencia, Barcelona 1976, p. 15: "Mientras el poder político apoyaba a la fe cristiana y a la Iglesia como elemento integrador de la sociedad, la Iglesia se servía, a su vez, del poder político, para asegurar la vigencia de las creencias y costumbres cristianas en una sociedad, cuyos miembros eran, sin más y por el hecho de serlo, cristianos. Este modelo ha intentado restaurarlo una y otra vez la Iglesia, cuando la sociedad que se creía lo realizaba, había muerto con la Revolución francesa y la caída del antiguo régimen. Pero la verdad es que ya antes de estos sucesos los príncipes, protestantes o católicos, después de la Reforma, no servían a la religión cristiana, se servían de ella..."

²⁹ ÁLVAREZ BOLADO, A., *El experimento del nacional-catolicismo (1939-1975)*, Edicusa, Madrid 1976, p. 36; p. 39.

³⁰ Se puede ver al respecto la pastoral del Obispo Auxiliar de Valencia, Mons. Rafael González Moralejo: *El momento social de España*, Euramérica, Madrid 1959. En concreto, en sus páginas 11, 13, 25 y 41-42 podemos leer las siguientes ideas: "Quiere ser esta obra eco y comentario a la *Declaración Colectiva* sobre el momento social de España, publicada por los Metropolitanos españoles en septiembre de 1956, que a su vez, tiene su base en el primer documento de junio de 1951: *Instrucción Colectiva sobre los Deberes de Caridad y de Justicia*... La Iglesia condena una situación en la que unos cuantos hombres opulentos y riquísimos han puesto sobre los hombros de la innumerable multitud de proletarios un yugo... todo capital, sirve sólo a su voluntad y a su utilidad, despreciando la dignidad humana de los obreros". También conviene leer las palabras del Arzobispo de Zaragoza, Mons. Casimiro Morcillo González, *La JOC, para nuestros jóvenes trabajadores*. Carta pastoral al clero y fieles de la Archidiócesis: *Boletín Eclesiástico Oficial del Arzobispado de Zaragoza*, 9 (1958), 325-341. El humus de estas pastorales se encuentra en la Carta Pastoral del Arzobispo de Toledo, Cardenal Guisasola y Menéndez .../..

como de militantes católicos³¹, resultó fundamental y engendró una fuerza de verdadero colectivo reivindicativo de otra forma de vivir y trabajar por y para España³². Tampoco podemos olvidar a los numerosos militantes anarquistas, comunistas y socialistas que desarrollaron una religiosidad de conversión, con una orientación de ética intramundana revolucionaria, desde las claves cristianas³³, generando una cultura política de la resistencia frente a la dictadura franquista³⁴. Los comunistas, bajo el liderazgo de Santiago Carrillo, comprendieron que una postura antirreligiosa e incluso anticlerical era fuente de debilidad,

Justicia y caridad en la organización cristiana del trabajo, Imprenta del Asilo de Huérfanos, Madrid 1916, quien en sus páginas 6, 15, 17 y 21 expone lo siguiente: "Hay un hecho social, a cuya influencia nadie puede substraerse. Millones de hombres claman por la justicia... todo hombre que vive en sociedad tiene derecho, mediante el propio, lícito y moderado esfuerzo, al conjunto de bienes materiales y espirituales, de religión y cultura, que constituyen la suficiencia perfecta de la vida... hay que acudir pronto y oportunamente a los obreros, pues en su mayor parte se encuentra indignamente en una situación económica deplorable y llena de calamidades... el hombre es algo más que un máquina y el trabajo algo más que una mercancía". También, la Carta Pastoral de los obispos Tarraconenses, de 15 de mayo de 1974 *Misterio Pascual y Acción Liberadora* (traducida del catalán al castellano por los responsables de la ACO en Barcelona a petición del doctorando), de la que entresacamos los números 74 al 100, en los que se diserta densamente sobre la relaciones entre marxistas y cristianos, destacando los números 76, 77 y 88: "No existe ninguna incompatibilidad entre Evangelio y un sistema económico y político de tipo socialista mientras en él los derechos fundamentales de la persona sean respetados, como también las exigencias de una verdadera promoción colectiva de la humanidad y la posibilidad de expresión de la vocación sobrenatural del hombre (...) la Iglesia puede aprovechar una serie de elementos del marxismo (...) incluso puede ser posible y conveniente una colaboración leal cristiano-marxista en algunos casos concretos". También merece la pena resaltar la obra AAVV., *Iglesia y Sociedad en España (1939-1975)*, o.c., pp. 123-133, en la que ANTONIO DUATO hace una síntesis magnífica sobre los obispos en el proceso de cambio de la Iglesia en España, de la que entresacamos algunas ideas fundamentales: "Hasta el tiempo del Concilio, la representación suma del episcopado español estaba en la Junta de Metropolitanos. Desde su constitución oficial en 1946 hasta el Concilio y la Conferencia Episcopal hace públicos 12 documentos dirigidos a los fieles. El primero sobre la propaganda protestante, 1948, con una llamada a que se cumpla de una manera restrictiva el artículo sexto del Fuero de los Españoles (este ideal nacional-católico se compagina sin embargo en el documento con el rechazo de actos de violencia contra los protestantes)... otros documentos se refieren a los problemas sociales, pero todavía en 1957 hay uno sobre la moralidad de las costumbres con expresiones como ésta: '¿Hará falta describir los daños que producen en el orden moral las modas inverecundas, armas principales de satanás para abrir las puertas al impudor público, atrio de la depravación moral?'... Los obispos no acudieron preparados al Concilio ni esperando lo que iba a ser... Hay que señalar, que la actitud de los obispos españoles fue haciéndose cada vez más positiva y válida en la medida que iban pasando las sesiones... entre los elementos de la doctrina conciliar que para una gran mayoría de obispos asistentes al concilio supusieron una nueva manera de ejercer su ministerio, podemos señalar: la superación de cualquier nacional-catolicismo; la superación de una doctrina social estática...". Finalmente, otro autor relevante que menciona acertadamente la situación de los obispos en estos momentos de la historia de España es ARBELLOA, V.M., *Aquella España católica*, Sigueme, Salamanca 1975, en concreto pp. 272-286. Y finalmente en tono crítico, lo describe magistralmente COMÍN, A.C., "Diálogo con los obispos catalanes": *Cuadernos para el Diálogo* 131 (1974) pp. 27-30.

³¹ FERRI, L., MUIXÍ, J., SAN JUAN, E., *Las huelgas contra Franco (1939-1956). Aproximación a una historia del movimiento obrero español de posguerra*, Planeta, Barcelona 1978, p. 61: "Van a ser los militantes de organizaciones apostólicas como HOAC, JOAC y ME [Movimiento del Empleado]... los que mantendrán desde 1948 a 1958 el espíritu de rebeldía y de lucha solidaria, contra la explotación capitalista y la tiranía del régimen".

³² AA.VV., *De la dictadura a la democracia. La acción de los cristianos en España (1939-1975)*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2005, pp. 23-27. Joaquín Ruiz Giménez afirma con rotundidad: "No fueron sólo los católicos sino también cristianos disidentes, los que contribuyeron al advenimiento de la democracia en España. Espero que los historiadores profesionales cubran esta laguna... Pero hubo una influencia decisiva para mí: el conocimiento, el diálogo, la vida de José María Llanos y junto a él José María Díez-Alegría y luego José Gómez Caffarena".

³³ DÍAZ SALAZAR, R., *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda*, HOAC, Madrid 2001, pp. 17-19.

³⁴ Cf. "Informe de la dirección del Partido Comunista de España sobre la acción política y sindical del PSOE, CNT y otros grupos en las luchas obreras en España", sin fechar. Citado por DÍAZ SALAZAR R., o.c., pp. 34, 35, 48, 182, 213, 233, 412: "Los grupos políticos no comunistas que prestan una atención al movimiento obrero son el PSOE, la CNT y los católicos... de estas tendencias no comunistas quienes desarrollan una actividad más intensa y extensa son incuestionablemente los católicos y de estos la HOAC y la JOC...". También se puede ver al respecto el comentario publicado en *Noticias Obreras* 1243 (1999) referido al símbolo que representa el traslado de Valeriano Gómez Lavín y Ramón Rubial de la cárcel de Larrínaga a la de Carabanchel, donde compartieron celda. Significado de encuentro entre el movimiento obrero y los nuevos militantes cristianos.

por lo que, desde una inteligencia estratégica, contactaron con los católicos progresistas para unir fuerzas en los asuntos sociales³⁵.

En este avanzar histórico damos un paso decisivo y nos encontramos que el 27 de diciembre de 1972 y el 23 de enero de 1973 la Conferencia Episcopal Española (que desde 1966 funcionaba como órgano colegiado) publicó dos importantes documentos: "Orientaciones Pastorales sobre Apostolado Seglar³⁶" y "La Iglesia y la comunidad política³⁷", llamando al compromiso del cristiano en la transformación de las estructuras sociales, políticas y económicas³⁸. En estos documentos se animaba, de manera clara, a los militantes cristianos, a asumir un compromiso político-social. Estas posturas de avance y progreso estaban influenciadas por la Carta Apostólica, de 1971, *Octogésima Adveniens*, promulgada por Pablo VI. Algunos elementos nucleares, son recibidos en España como fuente de posibilidad para un cambio en las estructuras eclesiales. El Papa quiso dejar claro que no tenía soluciones universales, pero insistió en expresar con total nitidez que el método que empleamos como propuesta de transformación del mundo tiene valor en sí mismo, tal como expresó en su núm. 4: "Incumbe a las comunidades cristiana analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecerla mediante la luz de la palabra inalterable del

³⁵ CARRILLO, S., *Nuevos enfoques a problemas de hoy*, Editions Sociales, Paris 1967, p. 62: "En estos momentos los militantes obreros católicos sufren presiones incluso de parte de ciertas jerarquías para que aflojen los lazos de colaboración con los comunistas... debemos confiar en que su concepción del deber, que consiste en dar testimonio de su conciencia de cristianos dentro del mundo obrero es una base sólida de conciencia, puesto que en ellos la conciencia cristiana desempeña un papel análogo al que entre nosotros tiene la conciencia comunista". Resulta de sumo interés también leer las páginas 116-140, de entre las que resaltamos las páginas 137-138: "Quedan en pie divergencias ideológicas: la existencia misma de Dios, que nosotros negamos y los católicos afirman... resulta evidente que la negación de la existencia de Dios no es la tarea capital del Partido Comunista, nuestra tarea capital es la revolución, el socialismo, el comunismo, a nuestro entender Dios se extinguirá en la mente de los hombres cuando el mundo deje de ser un valle de lágrimas, cuando la humanidad viva feliz, tranquila, sin temores, ni miserias, cuando la ciencia sea patrimonio de las masas... mientras tanto podemos y debemos aplicar todas nuestras energías comunes a la obra de hacer éste bajo mundo más habitable a los hombres, para ello hay que garantizar plenamente la libertad religiosa".

³⁶ COMISIÓN EPISCOPAL DE APOSTOLADO SEGLAR, *El Apostolado Seglar en España. Orientaciones fundamentales*, BAC, Madrid 1974, p. 21: "...El seglar cristiano ha de trabajar a fin de que la vida familiar y profesional, las relaciones laborales, la iniciativa empresarial, la vida asociativa, la acción sindical, la actividad cultural, la acción política e internacional, en todos los niveles, respondan a la concepción cristiana del hombre y de su vocación".

³⁷ XVII ASAMBLEA PLENARIA DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La Iglesia y la Comunidad Política*. *Declaración colectiva del episcopado español*, BAC, Madrid 1973, núm. 19: "El cristiano no sería completamente fiel a las exigencias del Evangelio si permaneciera en una simple adhesión intelectual a las enseñanzas de la Iglesia, sin decidirse a la acción concreta". También ofrecemos la crítica que realiza Carlos Alfonso Comín sobre el documento episcopal por considerarlo predominantemente de ideología centrista y doctrina interclasista, la obra referida es COMÍN, A.C., *Fe en la tierra*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1975, 209-210. También se puede leer al respecto DÍAZ SALAZAR, R., *Iglesia, Dictadura y Democracia*, o.c., pp. 229-230: "En 'La Iglesia y la comunidad política' los obispos proclamaban el hecho de que una misma fe puede llevar a compromisos políticos diferentes, lo cual implicaba la necesidad de cauces de pluralismo político y dejaba sin fundamento la tesis nuclear del nacional-catolicismo, basada en la simbiosis unidad católica-unidad política. Reivindicaban el derecho de la Iglesia a ejercer la denuncia profética y deseaban establecer unas relaciones con el Estado basadas en la mutua independencia y sana colaboración, renunciando ambas instituciones a los mutuos privilegios contraídos, lo cual conllevaba una revisión del Concordato y de la confesionalidad del Estado". También valorar al respecto la magnífica obra ÁLVAREZ BOLADO, A: *El experimento del nacional-catolicismo (1939-1975)*. Edicusa. Madrid, 1976, pp. 167-171.

³⁸ TUSELL, JAVIER, o.c., p. 244.

Evangelio, deducir principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción según las enseñanzas sociales de la Iglesia". Quiso dejar constancia, también, de que el Evangelio no es un texto de letra muerta, por lo que continúa en el mismo número: "Su inspiración, enriquecida por la experiencia viviente de la tradición cristiana a lo largo de los siglos, permanece siempre nueva en orden a la conversión de los hombres y al progreso de la vida en sociedad".

El Papa insistió en la necesidad de reconstruir todo el tejido social para que el hombre pueda desarrollar plenamente su personalidad, por eso, en el núm. 12 expresa lo siguiente: "Construir la ciudad, crear nuevos modos de proximidad, percibir una aplicación original de la justicia social, hacer frente a este futuro colectivo que se anuncia difícil, es una tarea en la cual deben participar los cristianos". Esta reconstrucción, que abarca desde lo local hasta el mundo en su totalidad, tiene como eje central vivir la experiencia de la solidaridad, por eso en el núm. 18 expresa: "Los que no llegan a encontrar trabajo y se ven reducidos a la miseria o parasitismo irán aumentando en los próximos años, a no ser que un estremecimiento de la conciencia humana provoque un movimiento general de solidaridad".

Finalmente, la solidaridad debe trabajarse a fondo en esta sociedad, para que el trabajo de transformación sea fecundo. Así, el núm. 48: "Participar en la acción y difundir, con un deseo real de servicio y de eficacia las energías del Evangelio, dirigimos a todos los cristianos, de manera apremiante, un llamamiento a la acción y que cada uno se examine para ver lo que él ha hecho hasta aquí y lo que debería hacer, tomando conciencia más viva de la propia responsabilidad y de una acción efectiva".

Desde estas claves sociales y religiosas, la sociedad española bullía desde sus entrañas más profundas y los cristianos se agrupaban en defensa de la paz y la libertad³⁹. Recordemos el nacimiento de "Cristianos por el Socialismo"⁴⁰, autodefinido como corriente de pensamiento

³⁹ FUSI, J.P., *Un siglo de España. La cultura*, o.c., pp. 126-128: "La cultura de la oposición desempeñaría el papel de conciencia crítica de la sociedad, cualquiera que fuese su calidad, contribuyó sustancialmente a erosionar los fundamentos ideológicos del franquismo y a crear las ideas y valores sobre los que se fundamentaría la futura democracia del país. A ello contribuyó también de forma importante la aparición a partir de 1955 la Generación Realista de la posguerra...una Generación significadamente anarquista. Muchos de sus miembros se sintieron próximos al marxismo inicialmente, y al clandestino Partido Comunista (Juan Goytisolo, Sastre,...)".

⁴⁰ Cristianos por el Socialismo nació en 1972, en Chile, con el objetivo prioritario de luchar por un cambio de la historia a favor de los pobres. En España Alfonso Comín y José María Díez Alegría convocaron un Encuentro en Calafell para extender este Movimiento, con la intención de poder vivir la fe desde una opción socialista, y utilizando de manera explícita las categorías marxistas para el análisis de la historia. Para ampliar información sobre Cristianos por el Socialismo remitimos a la obra: COMÍN, A.C., *Fe en la tierra*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1975, pp. 225-226, 228, 266-272, 282-283. Los elementos nucleares analizados en estas páginas son los siguientes: "Los teólogos de la liberación impulsarán un movimiento en el que se concreten aspiraciones prácticas, este es Cristianos por el socialismo. Sin la Teología de la liberación el movimiento no existiría... Gonzalo Arroyo en su discurso inaugural del primer encuentro latinoamericano de cristianos por el socialismo .../..

y acción⁴¹, que constituyó la opción de numerosos católicos por el socialismo marxista.

Otro hito importante en este periodo fue el nacimiento de "Iglesia Popular", que posteriormente se llamará "Comunidades Cristianas Populares". Una Iglesia comprometida con la liberación de los más pobres⁴². De su II Encuentro, realizado en Madrid el 1 de noviembre de 1976, se puede destacar como eje vertebrador del mismo la siguiente manifestación:

Como pueblo de Dios tenemos derecho a recuperar el Evangelio, secuestrado por la Iglesia-Institución... con una actitud de pobreza frente al ansia de poder, de igualdad frente al autoritarismo, de servicio frente a la dominación⁴³.

En el surgimiento de estos grupos y movimientos encontramos la matriz del gran cambio que se operaba en la Iglesia española, siendo los movimientos apostólicos especializados (JOC⁴⁴, HOAC⁴⁵, JUNIOR⁴⁶, JEC, MRC...) los iniciadores de las primeras

plantea como clave fundamental que la colaboración de las masas cristianas en el proceso revolucionario, supone de parte de los no creyentes un respeto a su forma de ser y viceversa...". Remitimos al artículo "críticón" de RICARDO DE LA CIERVA, "La teología de la liberación, desenmascarada (II)", *ABC* (viernes 5 de abril de 1985) 39-42: "El episcopado chileno condenó al movimiento Cristianos por el Socialismo en el mismo año 1972, lamentablemente pocos días después del derrocamiento de Allende por los militares y la opinión pública. Pero Cristianos por el Socialismo renació poco después en España, en el encuentro de Calafell, donde se redactó, en marzo de 1973, el llamado documento de Ávila, carta fundacional de Cristianos por el Socialismo con claro signo marxista, predominio comunista y apoyo de la infraestructura liberadora de los jesuitas españoles progresistas. Allí, en Calafell, estaban los tres José Marías del nuevo constantinismo izquierdista español: el comunista y antiguo fascista padre José María de Llanos, S.J.; el filomarxista, y pronto exclaustro y expulsado de la Compañía de Jesús José María Díez-Alegría, y el canónigo socialista José María González Ruiz. Allí estaba el cristiano comunista Alfonso Carlos Comín... Aunque los promotores del encuentro serían los comunistas catalanes cristianos del jesuita, residente en Barcelona, Juan García Nieto...".

⁴¹ GIRARDI, G. *Cristianos por el socialismo*, Laia, Barcelona 1977, p. 112: "La Iglesia no podrá revelar el rostro de Dios si no renuncia a reemplazarle; sólo podrá cumplir su misión divina si se reconoce humana...; no se convertirá en factor de transformación del mundo si no acepta que ella misma tiene que transformarse". *Ibid.*, p. 117: "El problema en última instancia: Los cristianos por el Socialismo quieren plantear bajo diversas formas a la Iglesia la fidelidad a los pobres". Para este mismo tema remitimos a DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., "Fe cristiana y praxis marxista", en: FIERRO BARDAJÍ, A., MATE RUPÉREZ, R., *Cristianos por el socialismo. Documentación*, Verbo Divino, Estella 1975, pp. 71-82: "Quiero escribir muy sencillamente. Me parece que un cristiano que llegue a liberarse por completo de toda carga ideológica anticomunista o antimarxista, llegará muy fácilmente a ver, como yo veo, y me parece que no estoy equivocado, que la pretendida incompatibilidad entre cristianismo y marxismo es un cuento".

⁴² CASTILLO, J.M., *Espiritualidad para Comunidades*, San Pablo, Madrid 1995², pp. 93-94: "Todos sabemos que en las últimas décadas han proliferado por todas partes, en la Iglesia, los grupos y comunidades pequeñas, que se empeñan en vivir la fe cristiana de una manera más coherente, más exigente y comprometida no conformándose y limitándose a rezar y oír misa... su empeño es por el compromiso social y político, la lucha a favor de la justicia y la igualdad entre los hombres, la defensa de los derechos humanos, el cambio de la sociedad, con particular atención a la situación que padecen los pobres". En esta misma línea remitimos a otra obra del mismo autor: *Teología para Comunidades*, San Pablo, Madrid, 1990, pp. 386-414.

⁴³ PERNÍA IBÁÑEZ, L., *Comunidades Cristianas Populares. Historia y alternativa*, Còmic, Málaga 1980.

⁴⁴ La Juventud Obrera Cristiana, para designar su especialización, utiliza la expresión: "Un joven trabajador (obrero) vale más que todo el oro del mundo", tal como podemos ver desarrollado en el documento *Encuesta-Campaña, 1963-1964. Aprendices: Sintámonos orgullosos de nuestra dignidad obrera*, p. 4: "Tu vales más que todo el oro del mundo habido y por haber, esta no es una frase muy bonita únicamente. Todas las cosas materiales tienen que estar por debajo de ti, lo contrario sería ser un animal".

⁴⁵ ROVIROSA, G., *Obras Completas Vol III*, Madrid 1996, p. 452: "La lucha de la HOAC se encamina en primer término que todo obrero recobre la conciencia de su dignidad de hombre y de obrero a la luz de Cristo. Siglos enteros de opresión y de .../..

“comunidades de base” para evangelizar según ambientes (familia, trabajo, sindicato, pandilla de amigos, etc.) con el descubrimiento del “Método de la Revisión de vida”⁴⁷ que dará lugar a una nueva manera de entender la propia fe⁴⁸ y compromiso que nace y parte de la misma. Este sector que se va consolidando en la iglesia quiere mantener un eje de cinco elementos que le sirve para proponer un sentido nuevo, una nueva manera de plantear la misión, con un decidido testimonio de pobreza desde los cuales elaborar una reflexión teológica enraizada en la misma vida del pueblo donde se descubra un juicio crítico desde el evangelio sobre la realidad para defender las libertades públicas.

En definitiva, se trataba de “producir” un nuevo tipo de laico en la Iglesia, capaz de ser “fermento en la masa”. Como ejemplos del enraizamiento en la propia vida de España y en su Iglesia, destacamos en una mirada retrospectiva, diferentes hechos de trascendencia histórica. El primero que destacamos es la fragua de movimientos en el corazón de los barrios, con los vecinos, donde se consolidaban reuniones que discutían sobre la problemática del barrio⁴⁹ desde distintas ideologías: comunistas, católicos, agnósticos, ateos... El modo de actuar constituyó una auténtica “Escuela de Democracia”⁵⁰. Este hecho se sumó al nacimiento de las “comunidades de base” a partir de dos encuentros celebrados en Segovia, en un breve periodo

desprecio han logrado que los obreros nos despreciemos a nosotros mismos. Se nos llama los humildes cuando la verdad es que somos los humillados. Y cuando el mundo del trabajo recobre en primer lugar la dignidad humana y cristiana que nos ha sido arrebatada, entonces todos los demás objetivos de bienestar y justicia social se conseguirán rápidamente y fácilmente”.

⁴⁶ Este Movimiento infantil, de metodología jocista, fue suprimido en por el Arzobispado de Madrid en beneficio de la Acción Católica de la Infancia, Movimiento con claras señas de identidad tradicionales y centrado en el culto. Para más información al respecto de esta realidad remitimos a la obra MOVIMIENTO JUNIOR, “La revisión de vida, un estilo, una dinámica”: *Herramientas para vivir la militancia cristiana* p. 1 (1998).

⁴⁷ URBINA F., “Para una teología de la Revisión de Vida. Contexto histórico-eclesial”: *Pastoral y espiritualidad para el mundo moderno*, Madrid 1993, p. 140: “Surge un concepto educativo que se puede llamar educación total frente a otros conceptos parciales. En el movimiento educativo JOC de Cardijn queda superado el concepto negativo de huida del mundo... el joven va a desarrollar la personalidad activa y responsable en la vida social, en toda su intensidad y espesor real (...) El método que ayuda a realizar esta reflexión, integración y síntesis es la Encuesta en sus tres momentos dialécticos: Ver, Juzgar y Actuar”.

⁴⁸ RUBIO, J.M., *Para vivir la Revisión de Vida. Un método para la acción y para la espiritualidad cristiana*, Verbo Divino, Navarra 2006, pp. 67-71: “El ‘Método encuesta’ lo realiza el profesor de sociología Víctor Brants en 1906, en la Escuela de Ciencias Políticas y Sociales de Lovaina, y consiste en ir a las fábricas para introducir a los alumnos en la realidad social. Más tarde Cardijn, en 1922, en Bélgica, promueve la encuesta (*Enquête*) como método peculiar de acercarse y conocer vitalmente la realidad, preguntando sobre la vida, para a partir de ahí valorarlo desde la fe y actuar. (...) Y en torno a 1930, los jocistas comienzan a realizar Encuestas-Campaña, situando junto a la encuesta el estudio de algún problema concreto de la localidad o ambiente de trabajo, donde realizan el ver, juzgar y actuar a partir del problema y desde el problema concreto”.

⁴⁹ Entre otras cuestiones, estos movimientos de Asociaciones de vecinos analizaban las agresiones que generaba el desarrollo del sistema capitalista en los barrios y pueblos, en los que el III Plan de Desarrollo de 1972, de Laureano López Rodó, José María López de Letona y Gregorio López Bravo impulsaban una política urbana sin las más mínimas condiciones de habitabilidad.

⁵⁰ SAUQUILLO PÉREZ DEL ARCO, F., *o.c.*, pp. 75-76: “Reunión celebrada en la Parroquia del Buen Pastor (Poblado Mínimo) en Vallecas, en 1969, a la que asistieron más de 1.500 vecinos”. En esta parroquia todo era realmente simbólico, incluso su párroco, Emiliano Calle, que en 1987 dejaba que la parroquia fuera una escuela viva de democracia plural en conexión con las opciones evangélicas. Con la llegada al Arzobispado de Madrid del Cardenal Ángel Suquía, aquél tuvo que irse de la parroquia, por su opción comprometida como sacerdote de izquierdas.

de tiempo⁵¹. El primero, en 1968, en torno al tema "Evangelio y realidad", buscando una evangelización liberadora más allá de la pastoral sacramentalista de cristiandad, en la que se localizase a Dios entre los más pobres, oprimidos y marginados. En el segundo encuentro, en 1970, se marcaron las bases teológicas del movimiento⁵², actuando como ponentes el Obispo Antonio Palenzuela⁵³, el P. José María Llanos⁵⁴ y el Consiliario Nacional de la HOAC, Tomas Malagón⁵⁵ (quien, pese a ser un pensador crítico con el marxismo, conservó toda su vida de forma simbólica el carné del PCE), quienes sostuvieron la necesidad de tener en cuenta la teología y el pensamiento cristiano acerca de las relaciones fe-política, por su influencia en los cristianos de izquierda. La fe cristiana es generadora de contenidos y criterios valorativos, por lo que había que impedir un dualismo entre conciencia cristiana y conciencia política. En Madrid, el 9 de noviembre de 1968 se llevó a cabo una Asamblea Cristiana en Vallecas (Madrid), en la parroquia del Buen Pastor⁵⁶, donde se pidió el derecho

⁵¹ DÍAZ SALAZAR, R., *Iglesia, Dictadura y Democracia*, o.c., pp. 274-277: "En 1967 tuvo lugar en Montserrat un encuentro para reflexionar sobre el tema "Evangelio y praxis". En 1968 se prosiguió este encuentro en Segovia sobre el tema "Evangelio y realidad". Los sacerdotes asistentes a estos encuentros crearon un boletín de información y coordinación a nivel estatal. Llegaron a representar a dieciocho diócesis, extendieron una mentalización respecto a las comunidades de base..."

⁵² TABARES CARRASCO, E., *Los curas obreros. Su compromiso y su espíritu*, Nueva Utopía, Madrid 2005, pp. 57-120.

⁵³ Obispo de Segovia, profundo cristiano, hombre de gran austeridad y humildad y gran teólogo "Vive en un modesto entresuelo en una pequeña casa, viste con una modesta sotana, sin ningún distintivo... en un saloncito, amueblado con un tresillo muy sencillo y con una estantería en ángulo pude ver las mejores obras de teología contemporánea en español, francés y alemán". Descripción que realiza Díez-Alegría en LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 303. Es una figura que merecería su obra y aportación a la democracia un estudio de conjunto, PALENZUELA, A., *Cuál es el pensamiento de la Iglesia respecto de la política*, Gaya Ciencia, Barcelona 1976, pp. 45. 68-69. 76-77: "Uno de los indicios más claros de la desmoralización de nuestro pueblo está en su falta de voluntad de participación directa en las dimensiones más a su alcance de la vida política. Como dice el profesor Aranguren la democracia es ante todo una moral. Nosotros somos un pueblo, ética y cristianamente enfermo; buscamos un poder fuerte y autoritario, espiritualmente aristócrata que nos represente y nos descargue de nuestra libertad y responsabilidad... Vivimos en un mundo, donde se ha oscurecido casi totalmente el significado de la vida humana y de las cosas... El beneficio por el beneficio, la acumulación de capital por la acumulación de capital..."

⁵⁴ LLANOS, J.M., *El hombre tridimensional* ZYX, Madrid 1969, fundamentalmente pp. 59-81. Respecto a las aportaciones que realiza a las comunidades de base tenemos en cuenta estos elementos: "La reflexión y no en solitario, la reflexión comunitaria, la reflexión en común y en acción" (Pág. 67) y "El hombre de las tres dimensiones goza de una oportunidad extraordinaria: poder llegar a ser un auténtico cristiano en era de madurez" (Pág. 77).

⁵⁵ MALAGÓN, T., *Cardijn*, ZYX, Madrid 1968, 31-59, plantea las tesis fundamentales de su pensamiento postconciliar, desde tres trilogías iluminadas a la luz del cardenal fundador de la JOC, Joseph Cardijn:

— La conquista de la vida Obrera, transformándola en su totalidad en un vivir plenamente cristiano, apostólico y humano. Para ello hace falta ir a la masa obrera, preocupándose del medio obrero (medio-lugar, medio-familia, medio-vivienda, de los lugares de diversión), de aquí su trilogía: vida-masa-medio.

— Los objetivos últimos: para conseguirlos hay que emprender una labor educativa y cristianizadora, pero esta labor debe ir siempre acompañada de la acción de los militantes, acción que les hará aceptados y entendidos por los demás y para que esta educación y acción sean estables y uniformes, para que se extienda y sea eficaz hace falta organización, de aquí la trilogía: educación-acción-organización.

— Los objetivos inmediatos: la educación y la acción a promover debe siempre partir de la vida y debe ser el resultado de la reflexión personal y de decisiones personales. La meta inmediata de la obra apostólica es la formación de los militantes, según métodos eficaces, he aquí la última trilogía: ver-juzgar-actuar".

Para profundizar en el pensamiento de este sacerdote remitimos a FERNÁNDEZ CASAMAYOR, A., *Teología, fe y creencias en Tomás Malagón*, HOAC, Madrid 1988.

⁵⁶ DÍAZ SALAZAR, R., *Iglesia, Dictadura y Democracia*, o.c., p. 275: Los antecedentes de esta asamblea se encuentran anteriormente en otra Asamblea. "En el año 1967, el 8 de mayo, tuvo lugar en la Parroquia del Buen Pastor una Asamblea cristiana en la que se aprobó un mensaje a favor de la "Dignidad de la persona humana y sus derechos fundamentales", entre los que se incluían el derecho a fundar libremente asociaciones obreras. De esta Asamblea surgirán brotes de coordinación .../..

de la comunidad a intervenir en el nombramiento de obispos. En esta Asamblea fueron aclamados popularmente los sacerdotes José María Llanos, Carlos Jiménez de Parga⁵⁷ y Mariano Gamo⁵⁸. Por otra parte, ese mismo año se celebró, en el madrileño barrio de Caño Roto, en Carabanchel, otra Asamblea Cristiana en la que se abordó el problema del sindicalismo y su independencia del Estado y los patronos, además del derecho de huelga⁵⁹. Un último hecho a destacar es la primera "Reunión nacional de sacerdotes y seminaristas en el trabajo", celebrada en 1966 en el Pozo del Tío Raimundo, Madrid, los días del 16 al 18 de Julio. Allí estuvieron el obispo auxiliar de Madrid Maximino Romero de Lema (obispo titular de Ávila y Rector de la Iglesia Española en Roma)⁶⁰, conocido por su talante liberal y siempre en contacto con Ruiz-Giménez⁶¹ y como segundo ponente el Padre Díez-Alegría, que ayudaron a la reflexión y profundización teológica de la experiencia de sacerdotes y seminaristas en el mundo del trabajo⁶².

Este camino llevado, impulsado y animado por tantos sacerdotes (Llanos, Díez-Alegría⁶³, Julio Pérez Pinillos⁶⁴), militantes (Eugenio Royo⁶⁵, Alfonso Carlos Comín⁶⁶) y

entre diversos grupos cristianos. De éste encuentro cristiano nacería FAC (Federación de Asambleas Cristianas)..."

⁵⁷ Sacerdote del madrileño barrio de Vallecas, que junto con el dominico Julio Lois realizan una experiencia desde los años 60, uniendo las asociaciones de vecinos con la comunidad cristiana. Además Carlos Jiménez de Parga es hermano de Manuel Jiménez de Parga (político, jurista y diplomático. Profesor de Derecho político en la Universidad de Barcelona en 1957 y posteriormente en 1981 obtiene la cátedra de Derecho Constitucional en la Universidad Complutense de Madrid. Nombrado Ministro de Trabajo por Adolfo Suárez).

⁵⁸ Sería de un gran interés hacer un estudio de éste sacerdote: Mariano Gamo (1931), Párroco de Nuestra Señora de Moratalaz en Madrid. Permaneció en la cárcel concordataria de Zamora entre el 19 de enero de 1970 y el 3 de octubre de 1971. Amigo personal de monseñor Antonio Palenzuela. En el área política, destaca su presencia como Diputado de la Asamblea de Madrid en la IV Legislatura por el grupo parlamentario de Izquierda Unida. También es fundador del Sindicato Unitario. En entrevista realizada el 21 de junio de 2008, en la madrileña Casa de Ejercicios Villa San Pablo (Carabanchel), confirma este dato de viva voz, Archivo privado de Juan Antonio Delgado de la Rosa, Carpeta VSP, nº 12. También podemos leer la obra GAMO, M., *Dietario entre sesiones*, Endymion, Madrid 1999.

⁵⁹ Archivo de la Párroquia *La Resurrección* en Carabanchel (actualmente en: Madrid, C/ Escalonilla. En los años 60 se encontraba el centro parroquial en una chabola de la C/ Laguna). Documento manuscrito inédito, fechado el 14 de enero de 1969.

⁶⁰ AA.VV., *El sacerdocio hoy. Documentos del Magisterio Eclesiástico*, BAC, Madrid 1985. Ver la presentación sobre el sacerdote y su misión en el mundo, realizada por Monseñor Romero de Lema -cuya base recoge las reflexiones de mediados de los años 60-, pp. XVII-XXI.

⁶¹ MUÑOZ SORO, J.: "Joaquín Ruiz-Giménez o el católico total (apuntes para una biografía política e intelectual hasta 1963)": *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea* 5 (2006), p. 263 (ver su nota a pie de página número 12).

⁶² PÉREZ PINILLOS, J., *Los curas Obreros en España*, Nueva Utopía, Madrid 2004, p. 45.

⁶³ FUSI, J.P., *Un siglo de España. La cultura*, o.c., pp. 129-131: "En un libro de 1968, Aranguren abordó el análisis del marxismo como moral, fue además junto a otros hombres del pensamiento católico: Alfonso Comín, Jesús Aguirre, José María González Ruiz y el Padre Díez-Alegría, una de las piezas centrales del diálogo marxistas-católicos entonces en boga". También se puede ampliar información al respecto en: DÍAZ SALAZAR, R., *Iglesia, Dictadura y Democracia*, o.c., pp. 267-310.

⁶⁴ VIDAL, J.M., "Curas casados y despreciados", *Revista Tiempo de hablar. Tiempo de actuar*, 4º Trimestre, nº 119, Madrid 2009, p. 8: "Julio Pérez Pinillos. Cura obrero y casado y uno de los fundadores del Moceop (Movimiento celibato opcional)...lleva en la brecha décadas...en el tajo, con los obreros. En Vallecas, con los más desfavorecidos...Un cura al que algún día la Iglesia española tendrá que reconocerle sus méritos..."

⁶⁵ ROYO, E., *Acción militante y revisión de vida*, JOC, Madrid 1964, pp. 144-145; 151: "El eterno problema de la acción evangelizadora de si la iglesia debe intervenir en los problemas sociales o no, de su inhibición o ingerencia, hasta dónde y cómo intervenir". El autor redactó la carta constitucional de la USO en 1961 y escribió esta obra siendo Presidente Nacional .../..

personas anónimas, forzó un nuevo territorio en el pensamiento socio-político, que llegó a un punto de verdadera fuerza motor en la homilía del Cardenal Enrique Vicente Tarancón⁶⁷, en presencia del príncipe Juan Carlos I, en noviembre de 1975⁶⁸, en la madrileña iglesia de San Jerónimo⁶⁹, donde aquél trató de establecer los primeros indicadores de lo que pretendía ser la nueva actitud de la Iglesia⁷⁰. Ésta debía partir de la neutralidad activa en la vida política, aceptando de forma democrática, por supuesto, el pluralismo realmente existente, sin perder, por otro lado, la misión que tenía encomendada desde sus inicios, que no es otra que la atención a situaciones de marginación económica, social y política, leamos el texto en concreto:

Tomáis las riendas del Estado en una hora de tránsito, después de muchos años en que una figura excepcional, ya histórica, asumió el poder de forma y en circunstancias extraordinarias... la prudencia de todos, el talento y la decisión para que sea el camino de la paz, del progreso, de la libertad y del respeto mutuo que todos deseamos...⁷¹

Pero los conflictos no fueron evitados ni antes de la muerte del general Franco ni posteriormente, como lo demuestran dos hitos relevantes. El primero lo constituyó la Declaración del obispo de Cuenca, José Guerra Campos en septiembre de 1974, que manifestaba, como tesis extrema del nacionalcatolicismo, lo siguiente:

Signo imborrable en la historia de la Iglesia contemporánea, la ejecutará el Jefe del

de la JOC entre 1955 y 1958, cargo que compaginó con los de miembro del Buró Internacional de la JOC entre 1957 y 1961, y el de Director del Secretariado de los Centros de Cultura creados por la JOC en 1960. Posteriormente, en 1991-1995 fue nombrado Consejero de Economía y Empleo en el último gobierno del socialista Joaquín Leguina en la Comunidad de Madrid. En su obra citada, págs. 74-180, expone de manera brillante su modelo sindical, basado en la democracia socialista, y su profundo humanismo, de inspiración cristiana, que le hace defender la unidad profunda entre el ser cristiano y el compromiso de transformación social.

⁶⁶ Cristiano y miembro del partido Comunista. Para su profundización se puede consultar TABARES CARRASCO, E., *o.c.*, p. 56: "No abandono mi opción política ni la oculto cuando participo en instancias de Iglesia, como tampoco dejo mi fe a la puerta del partido". Ver también TUÑÓN DE LARA, M., BIESCAS, J.A., (Dirs.), *o.c.*, pp. 506-507. También son fundamentales las obras: COMÍN, A.C., *Fe en la tierra*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1975; *Por qué soy marxista y otras confesiones*, Laia, Barcelona. 1979; AA.VV. *La carta del Padre Arrupe: Réquiem por el constantinismo*, Nova Terra, Barcelona 1968, pp. 7-14.

⁶⁷ LABOA, J.M^a., "Iglesia-Estado. Un siglo de desencuentros", *La aventura de la Historia* 98 (2006), pp. 74-75: "El nombramiento de Tarancón para la diócesis de Madrid por deseo expreso de Pablo VI señaló la confianza que en él tenía el Papa y su mandato de que liderara la Iglesia en ese momento de cambio..."

⁶⁸ *Vida Nueva* 1006 (1975), pp. 6-49.

⁶⁹ INIESTA, A., *Recuerdos de la transición*, PPC, Madrid 2002, p. 163: "El 27 de noviembre, en la Iglesia de los Jerónimos, se celebraba la misa del Espíritu Santo por el nuevo rey, presidida por el cardenal Tarancón..."

⁷⁰ Sobre la realidad del Cardenal Tarancón, Díez-Alegría discrepa de esta idea de hombre progresista, como podemos leer en FERNÁNDEZ JEREZ, J.L., "El episcopado de Vicente Enrique y Tarancón en Asturias (1964-1969). La gestación del Cardenal de la transición", separata del *Boletín de Letras del real Instituto de Estudios Asturianos* (RIDEA) 165 (2005) pp. 10-11: "Creo que el Cardenal es un hombre característico de centro caracteriológicamente e ideológicamente... no quisiera decir cosas desagradables del Cardenal, que ya tiene bastante con lo que dice la extrema derecha..."

⁷¹ INIESTA, A., *Recuerdos de la transición*, PPC, Madrid 2002, p. 164.

Estado español, quien como hijo de la Iglesia ha tratado de proyectar en la vida pública su condición de cristiano y la ley de Dios proclamada por el Magisterio de la Iglesia⁷².

Posteriormente, en marzo de 1977, la revista semanal *Ecclesia*, núm. 1831, publicó el Editorial *Cristianismo-Marxismo. Muchas y graves preguntas*⁷³ que, si bien no contenía una clara condena de la opción marxista, lo daba a entender, objetando contra los siguientes presupuestos marxistas: las luchas de clases, la dictadura del proletariado, la posibilidad de reducir el cristianismo a una praxis revolucionaria. Éste era uno de los ejes de total desacuerdo, donde encontraba la Iglesia el mayor peligro de anomia⁷⁴.

El clima era, pues, tenso, pero desde sus orígenes los "cristianos de izquierdas"⁷⁵ eran conscientes de que la revolución proletaria no podía reducirse al proyecto marxista, sino que se podía impulsar una revolución de las masas obreras, sin la necesidad de asumir íntegramente el marxismo⁷⁶. Desde la fe manifiestan sus interrogantes y los analizan y

⁷² DE MIGUEL, A., *Sociología del franquismo. Análisis ideológico de los Ministros del Régimen*, Euros, Barcelona 1975, p. 319.

⁷³ DÍAZ SALAZAR, R., *Iglesia, Dictadura y Democracia*, o.c., p. 323: "El semanario *Ecclesia*, recoge la presencia de católicos en los partidos y formaciones de izquierda, ésto último no deja de ser discutible, aún extremando el respeto a ese santuario de la conciencia personal".

⁷⁴ El estado y la situación en que se echa de menos una determinación o definición clara de qué es verdaderamente lo que habría que desear o falta de destinación específica o determinación de los fines comunitarios. Es el reflejo en la Iglesia del rápido cambio de valores, de la creación de nuevas posibilidades de sentido que conlleva el universal cambio histórico al que la Iglesia se ve sometida.

⁷⁵ DÍAZ SALAZAR, R., *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda*, o.c., pp. 72-77: "Especialmente entre 1946-1967, se incoa la específica cultura política de matriz cristiana que caracteriza el pensamiento y la praxis revolucionaria y socialista de los cristianos de izquierda. Es un pensamiento propio, desde una posición revolucionaria y anticapitalista marcada por el cristianismo, rechazando, como parte de este pensamiento propio, crear una organización sindical o política de izquierda cristiana, ya que no desean confesionalizar los proyectos sindicales y políticos. Su laicidad está íntimamente conectada con su formación religiosa, intentando construir organizaciones aconfesionales nítidamente obreristas, desde una inspiración cristiana, abierta y plural. Todo esto lo realiza desde la Revisión de Vida".

⁷⁶ ABELLÁN, J.L., o.c., pp. 213-215: "Los encuentros que periódicamente vienen realizándose desde hace algún tiempo entre cristianos y marxistas, con el propósito de crear un diálogo entre ambos o, al menos, un ambiente que lo propicie, cuestión ésta, no solo importante, sino difícil y controvertida, dada la pluralidad de intereses, de planos y de intenciones con que se encuentran los participantes en tales conversaciones... se pretende una mutua comunicación e intercambio, que sea una verdadera confrontación dialéctica o dialógica, provocadora, en medio de un diálogo civilizado, de una recíproca y fructífera comprensión....las primeras conversaciones oficiales de los religiosos franceses padres Dubarle, Jolif y Cardonnel, con marxistas como Garaudy, Mury, Gorz, dentro de las *Semanas del Pensamiento Marxista*, celebradas en Lyon (1964), pues de aquí habían de salir las reuniones cada vez más importantes de Salzburgo, en 1965; de Herrenchiemsee de Baviera, en 1966; de Friburgo de Brisgovia, en 1967; de Marienbad, en 1968. Y con ello acelerar un cambio que ya estaba en la línea del pasado de Juan XXIII, a través de encíclicas como *Mater et Magistra* (1962) y *Pacem in Terris* (1963), que habrían de culminar en la Constitución *Gaudium et Spes* promulgada en Roma en 1965". Para ampliar un tema de tanta envergadura remitimos a AGUIRRE, J., LÓPEZ ARANGUREN, J.L., SACRISTÁN, M., y otros, *Cristianos y marxistas. Los problemas de un diálogo*, Alianza Editorial, Madrid 1969, pp. 7-11: "Desde los años treinta son históricamente posibles los encuentros entre marxistas y cristianos. Pero sólo en nuestras fechas desvela esa posibilidad la necesidad ineludible que toda posibilidad real entraña. El diálogo existe hoy con dimensiones de amplia resonancia pública simplemente porque es necesario. Importa mucho, muchísimo que lo que tenemos que hacer lo hagamos con cuidado, que lo que resulta hoy necesario siga mañana pudiendo ser posible. Hegel enseña que la libertad es la necesidad comprendida. nuestro volumen quisiera contribuir a que el diálogo cristiano-marxista se realice en la libertad más difícil de conseguir: la libertad de sí mismo". Para una visión de la lucha del régimen franquista contra el marxismo remitimos a CASTAÑO COLOMER, J., o.c., pp. 53-58, donde aparece un discurso del general Franco, fechado el 27 de mayo de 1962 y otro de Ullastre, Ministro de Comercio, de 1 de junio de 1962, .../..

disecionan de manera clara y nítida, para ver qué es lo que no coincidía y armonizaba con sus opciones cristianas más profundas. Algunos de los aspectos del marxismo frente a los que expresaban grandes reticencias eran, por ejemplo, la concepción del colectivismo como antipersonalismo, la dictadura del proletariado o la negación de la propiedad obrera no estatalizada.

El nuevo imaginario religioso que se formó en medio de las relaciones entre este sector de la Iglesia denominado de izquierda y claramente progresista (frente a la teología nacionalcatólica, claramente involucionista y galvanizada en los rituales vacíos sacramentalistas), y el marxismo, sin aceptar todos los elementos del propio marxismo (o al menos, analizándolos con gran prudencia), pero en diálogo de hermanos que luchan juntos por la justicia y solidaridad, llevó al desplazamiento de "Cristo Rey" por "Cristo Obrero"⁷⁷. Esto es, Cristo era comprendido como proletario, lo que conllevaba en su fuero interno un compromiso de adhesión a los principios considerados fundamentales por este sector eclesial⁷⁸, tales como la prioridad de los pobres, la centralidad de la persona frente al capital y al Estado⁷⁹ o la socialización de la economía desde la perspectiva de la comunión de bienes.

en la inauguración de la Feria de Muestras de Barcelona. Ambos resultan muy interesantes por su radical oposición a todo lo que sonara a progresista, marxista, liberalismo religioso. También DÍAZ SALAZAR, R., *Iglesia, Dictadura y Democracia, o.c.*, p. 271: "Por parte de la jerarquía eclesiástica el documento de los obispos catalanes 'Misterio pascual y acción liberadora', publicado en 1974, supone un importante paso hacia un diálogo abierto con los católicos marxistas. También en esta línea es significativo, por parte de teólogos españoles, el documento del Instituto Fe y Secularidad titulado 'Marxismo y Cristianismo. Apuntes doctrinales y pastorales' en *Sal Terrae* 8-9 (1977), pp. 571-582; y el trabajo de M. García 'Eurocomunismo español en perspectiva cristiana' en *Revista de Fomento Social* 125 (1977), páginas 33-42". Véase también las ilustrativas obras, RIBAS RIBAS, P., *Aproximación a la historia del marxismo español (1869-1939)*, ENDYMION, Madrid 1990, pp. 10-11, 114, 230-233: "El marxismo además de crítica del capitalismo y propuesta de organización obrera, caldo de cultivo de esas proyecciones tan populares... gracias a su conexión con el movimiento obrero, la figura de Marx cobra un relieve distinto de otros filósofos...". RIBAS RIBAS, P., *La introducción del marxismo en España (1869-1939). Ensayo bibliográfico*, Ediciones de la Torre, Madrid 1981.

⁷⁷ REY MARCOS, J., "Pedro Sánchez: Una cristología popular en imágenes": *Equipos en misión* 17 (1974) pp. 41-54: "Pedro Sánchez constituye una aportación sumamente valiosa a la cristología popular. Decora la Iglesia de San Timoteo en el Pueblo de Vallecas... en el centro de la obra el Cristo de la Alambrada (en el que se acumulan maderos sin desbastar, quemados, ennegrecidos, sobre los que se clava una alambrada de espinos a tres filas)... no cabe la neutralidad, la indiferencia... el cuadro de la izquierda, al que todos llaman los emigrantes, recoge toda la dureza de la vida del pueblo con sus cargas: de los hijos, de la edad, del hambre, de los embarazos, las espaldas cargadas por el trabajo de las maletas de la emigración, los ojos clavados en el horizonte oscuro, cargado de sombríos grises... Pedro Sánchez ha tenido el acierto de devolver a la iconografía de la pasión todo el carácter subversivo y hay un entronque fundamental con las imágenes desgarradas de la baja Edad Media y en parte del barroco popular... La pasión de Cristo resume el sufrimiento del pueblo oprimido: el dolor consecuencia del trabajo físico, del rebajamiento personal, de la explotación económica, de la negación de unos derechos...".

⁷⁸ DÍAZ SALAZAR, R., *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda*, o.c., pp. 69-70.

⁷⁹ Es muy interesante el planteamiento que ya en los inicios de los años 50 realizara el promotor de la HOAC con respecto a la relación entre el Estado, el trabajador y la propia empresa: ROVIROSA, G., "Manifiesto Comunitarista", en: *Obras completas*, Vol. I, HOAC, Madrid 1995, pp. 67-89: "Frente al individualismo feroz y caníbal de la humanidad actual, y frente asimismo al comunismo de masas, a las que se ha extirpado toda voluntad para querer o para no querer, se levanta hoy la bandera del Comunitarismo... Para que el trabajo sea comunitario se precisa: Que cada uno siga su vocación profesional. Que esté con entera libertad. Que perciba beneficios en la parte que le corresponde en proporción a su trabajo. Que sus puntos de vista puedan llegar a la Dirección cuando haga falta. Que la empresa pertenezca, con plena propiedad, a todos los que trabajan en ella...". También en relación con estos aspectos circulaba con anterioridad otras ideas como eran las cooperativas de trabajo asociado iniciadas por el sacerdote José María de Arizmendiarieta en Mondragón, en torno al año 1941. Véase .../..

Teniendo presentes estos elementos, podemos concluir dos claves fundamentales, que sirvieron para que la Iglesia en medio de la sociedad española tuviera luz en su apuesta por el cambio con respecto a su misma vida interna como en su fuerza testimonial en medio de los acontecimientos históricos⁸⁰. Nos referimos aquí a la concepción de la política como un medio al servicio de estos principios, y nunca vista como un fin en sí misma, así como a la capacidad de los obreros, por sí mismos, de construir los instrumentos de su emancipación.

Continuemos contemplando esta realidad de España, con la Iglesia de fondo, a través de los datos sociológicos ofrecidos por distintos informes y estudios.

para este tema su obra *Pensamiento*, Otalora, Mondragón 2007², p. 13: "Este cura estima que no está fuera de su campo en este terreno de realidades humanas cuando lo que hace es un nuevo espíritu de justicia y de amor".

⁸⁰ AA.VV., *De la dictadura a la democracia. La acción de los cristianos en España (1939-1975)*, o.c., pp. 89-92; 97-99: "El Concilio Vaticano II y el papado de Juan XXIII, permite que se vaya perfilando un neocatolicismo dialogante con el marxismo en el que además de las aportaciones del Ciervo, de Ruiz-Giménez, de Díez-Alegría... se orientan hacia el diálogo en acción, hacia las posibilidades de una confluencia político-práctica en la que los dialogantes, autocriticando el propio integrismo, no se desnaturalicen...".

CAPÍTULO 3

APROXIMACIÓN A LA SOCIOLOGÍA DEL CATOLICISMO EN ESPAÑA (1960-1980)

Los informes sociológicos sobre la realidad española ayudan a conocer dónde estamos y a dónde vamos, lo que nos permitirá tomar decisiones colectivas con mayor conocimiento de causa y con mayores probabilidades de éxito, pues el primer paso para ello es observar la realidad y conocerla en profundidad. Sin un estudio exhaustivo resultaría complejo partir de un modo de escribir concreto y veraz, fundamento de una investigación rigurosa. España no es un país normal para las investigaciones sociológicas: por encima de la curiosidad del sociólogo, late un ordenamiento político-institucional muy efectivo que hay que respetar si se desea seguir adelante¹. El Informe de la Fundación FOESSA, (Fomento de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada) referido a 1970, es un diagnóstico de la situación de la sociedad española, donde los datos tienen su propio lenguaje que tejen historias del presente y futuro, para poder transformarla en su ser más profundo. Nos fijamos a continuación en la Sociología del catolicismo español de la época², como referente importante en nuestra tesis.

El Informe de 1970 descubre que se estaba institucionalizando una nueva presencia de la Iglesia en la sociedad española, con una triple constatación: por un lado, la ineficacia del catolicismo español en el terreno social y económico; por otro, la ausencia del mundo obrero de la Iglesia española; y acompañando a los anteriores, la debilidad del catolicismo español en una de las dimensiones más fuertes del protestantismo, como es la experiencia religiosa. Debilidad que impide la aparición de líderes y propagandistas católicos seculares, salvo en los movimientos religiosos de cariz político o social.

El Informe recoge también las hipótesis acerca de por qué está en crisis el catolicismo español de los años 70. En resumen: porque una minoría persigue un sistema religioso más consistente y coherente; los perfiles de los fenómenos de desviación religiosa (ateísmo, agnosticismo, anticlericalismo, secularización) se hacen más atractivos y con mayor visibilidad social; y el elemento "comunidad" busca una reestructuración nueva, con el predominio de lo carismático sobre lo jurídico. También hay que tener en cuenta las distintas

¹ DE MIGUEL, A., (Dir.), *Informe sociológico sobre la situación social de España. 1970*, Euramérica. Madrid 1972, p. 18.

² *Ibíd.*, 101-103. El análisis sociológico de la religión provoca motivaciones, pautas, comportamientos, es decir, una forma de situarse y afrontar la realidad de la vida. Cf. DÍAZ-SALAZAR, R. *El capital simbólico*, HOAC Madrid 1988, p. 49: "La religión es un hecho social central en la estructura social y en la historia contemporánea de España. Sin conocer la vida religiosa, es imposible llegar a una comprensión sociológica adecuada de dicha estructura... la religión católica se nos ha revelado como un hecho social central, debido a su carácter moldeador de los ámbitos de vida".

ideologías que en esta época subyacían en el catolicismo español³. En primer lugar, la religiosidad fundamental del pueblo español, en el que lo católico tiene raíces indestructibles en nuestra historia y en nuestra idiosincrasia nacional: el español es religioso por naturaleza, historia y gracia. A la par, se constata la descristianización del pueblo español, se habla de una religión sin fe auténtica, cargada de superstición, puramente utilitaria.

Con los datos ofrecidos por FOESSA se plantea un proceso un tanto desconcertante: España tiene como número global de católicos en 1960 la cifra de 30.524.150, es decir, el 99,3 % de la población total, donde las amas de casa son el grupo católico más numeroso (98 %) ⁴, y los universitarios ocupan el lugar menos numeroso (83 %); por su parte, el grupo de católicos entre empleados y obreros alcanza el 86 %, pero, los posteriores resultados desde 1970 evolucionan en otras vertientes, como veremos.

GRADO DE PERCEPCIÓN	Amas de casa	Bachilleres	Universitarios	Profesionales	Obreros y empleados
Indiferentes	1 %	6 %	15 %	10%	12%
Católicos no practicantes	5 %	8 %	12 %	7%	22%
Católicos no muy practicantes	16 %	30 %	26 %	30%	30%
Católicos practicantes	64 %	47 %	32 %	44%	22%
Muy buenos católicos	13 %	7 %	7 %	5%	12%
Creyentes en otra religión	0 %	2 %	2 %	1%	2%
No saben, no contestan	1 %	0 %	6 %	3%	0%
TOTAL	100 %	100 %	100 %	100 %	100 %
Número de casos	(3896)	(196)	(250)	(231)	(420)

Tabla 1. Grado de percepción de la catolicidad

La encuesta de 1970, además nos facilita un dato de elevado interés para nuestra investigación, ya que a la pregunta sobre la posibilidad de *ser al mismo tiempo católico y comunista* encontramos las siguientes respuestas⁵.

³ Ibid., pp. 104-105.

⁴ Ibid., p. 106.

⁵ Ibid., p. 107.

BACHILLERES (Número de casos: 190)	
SÍ	25 %
NO	72 %
DEPENDENDE	1 %
NS / NC	2 %

Tabla 2. Bachilleres

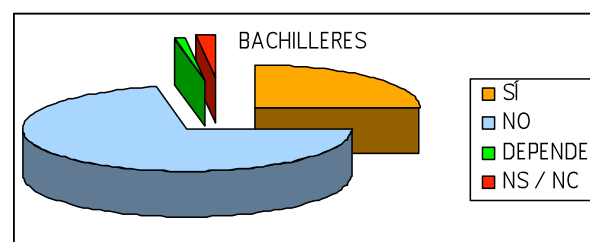


Gráfico 1. Bachilleres

UNIVERSITARIOS (Número de casos: 238)	
SÍ	38 %
NO	55 %
DEPENDENDE	2 %
NS / NC	5 %

Tabla 3. Universitarios

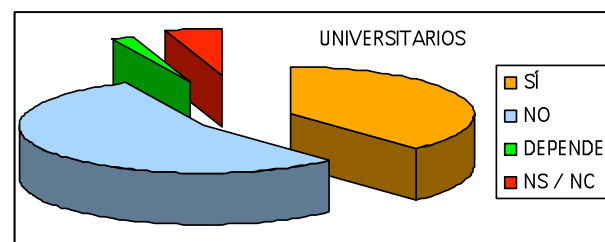


Gráfico 2. Universitarios

PROFESIONALES (Número de casos: 239)	
SÍ	35 %
NO	62 %
DEPENDENDE	3 %
NS / NC	0 %

Tabla 4. Profesionales

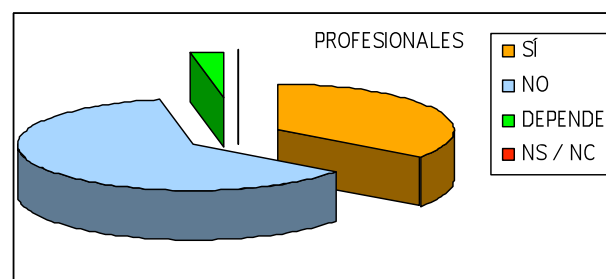


Gráfico 3. Profesionales

OBREROS Y EMPLEADOS (Número de casos: 402)	
SÍ	33 %
NO	62 %
DEPENDENDE	2 %
NS / NC	3 %

Tabla 5. Obreros y empleados

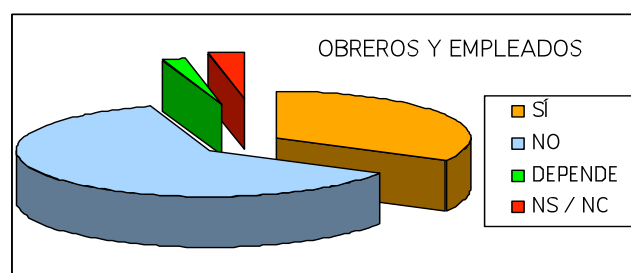


Gráfico 4. Obreros y empleados

Plantea el Informe FOESSA la *imagen cultural* de la Iglesia española, tal y como está presente en la conciencia de los católicos españoles: Iglesia victoriosa, legitimadora del poder y de su ideología⁶.

En la siguiente tabla desglosamos la pregunta anterior en función de la edad de los

⁶ Ibid., p. 107.

distintos profesionales⁷:

Opinión sobre si se puede ser católico y comunista al mismo tiempo	PROFESIONALES			
	Hasta 35 años	De 36 a 50	Más de 50 años	TOTAL
Sí es posible	40 %	40 %	22 %	35 %
No es posible	56 %	57 %	76 %	62 %
Depende	4 %	3 %	0 %	3 %
NS / NC	0 %	0 %	2 %	0 %
TOTAL	100%	100%	100%	100%
Número de casos	(84)	(92)	(63)	(239)

Tabla 6. Opinión sobre si se puede ser católico y comunista al mismo tiempo. Profesionales

Posteriormente, en 1978 la Encuesta FOESSA, en el aspecto de Religiosidad y actitudes ante el cambio político, pregunta (sólo a hombres), si *es posible ser un buen católico y un buen comunista*, obteniendo las siguientes respuestas⁸:

MUY BUEN CATÓLICO	
SÍ	44
NO	49

Tabla 7. Muy buen católico

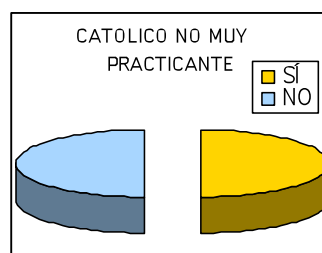


Gráfico 5. Muy buen católico

CATÓLICO PRACTICANTE	
SÍ	40
NO	57

Tabla 8. Católico practicante

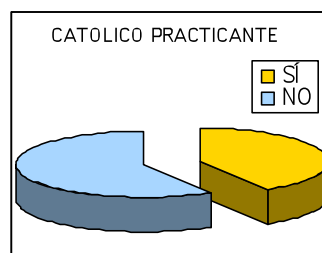


Gráfico 6. Católico practicante

⁷ Ibid., p. 108: "La generación que se asomó históricamente a la Guerra Civil duda más de la posibilidad del maridaje católico- comunista".

⁸ FUNDACIÓN FOESSA, *Informe Sociológico sobre el cambio político en España (1975-1981)*, Euramérica, Madrid 1981, p. 294.

CATÓLICO NO MUY PRACTICANTE	
SÍ	46
NO	46

9. Católico no muy practicante

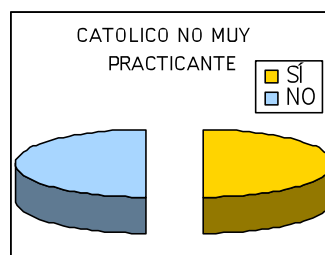


Gráfico 7. Católico no muy practicante

CATÓLICO NO PRACTICANTE	
SÍ	58
NO	38

Tabla 10. Católico no practicante

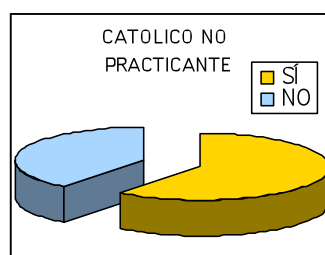


Gráfico 8. Católico no practicante

INDIFERENTES Y ATEOS	
SÍ	52
NO	42

Tabla 11. Indiferentes y ateos

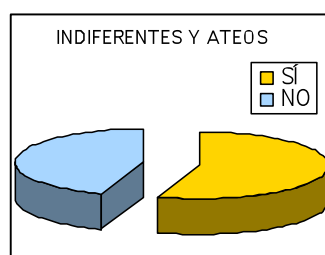


Gráfico 9. Indiferentes y ateos

De estos datos podemos extraer algunas conclusiones⁹ que nos dan luz respecto a la diferencia existente con las tablas ofrecidas en 1978. En primer lugar, hay una estrecha dependencia entre clase social de la que se procede y religión. La posibilidad de que un español se identifique como indiferente es tres veces mayor entre los pobres y los obreros que entre los miembros de la clase media y alta. En segundo lugar, se acusa a la Iglesia de clasismo por diferentes motivos: alianza con el poder civil, dedicación de sus medios a la clase media y alta y una negativa a respaldar a movimientos de reforma.

Otros datos de interés que proporciona el Informe de 1970, son los siguientes¹⁰:

⁹ DE MIGUEL, A., *o.c.*, pp. 108-111.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 110-112.

Católicos practicantes o fervientes por regiones	
Navarra	95 %
Galicia interior	93 %
Murcia	91 %
Baleares	89 %
Castilla la Vieja	87 %
Cataluña (sin Barcelona)	86 %
Aragón	86 %
León	82 %
Región vasca	80 %
Asturias	76 %
Centro	75 %
Andalucía Oriental	74 %
Andalucía Occidental y Extremadura	71 %
Galicia Costera	68 %
País Valenciano	67 %
Madrid	64 %
Barcelona	58 %

Tabla 12. Católicos practicantes o fervientes por regiones

Entre las 9 regiones que declaran una tasa de catolicismo practicante por encima del 80% no hay ninguna en estos momentos plenamente industrializada, salvando el caso del País Vasco, que se encuentra en el límite arbitrario del 80% de católicos practicantes. En la segunda parte de la lista, las regiones con menos del 80% de católicos han sido tradicionalmente la republicana de izquierda. Son las grandes zonas del proletariado industrial y campesino y las regiones desvitalizadas por una emigración secular, las que arrojan los índices mayores de desvitalización religiosa.

Por último, cabe destacar otro dato del Informe FOESSA de 1970, con respecto al clero español. En 1959 estaba España en el décimo primer lugar entre trece países europeos analizados, con 1.336 habitantes por sacerdote, mientras que en el año 1967 el número de habitantes por sacerdote en España era de 910, y en 1964, de 918¹¹. También al respecto podemos ver y analizar el cuadro de la evolución numérica del clero secular¹², que nos ofrece el Informe FOESSA de 1978:

¹¹ Ibid., p. 117.

¹² FUNDACIÓN FOESSA, *Síntesis actualizada del III Informe*, Euramérica, Madrid 1978, p. 349.

AÑO	Habitantes por clérigo secular
1768	140
1868	420
1968	1.220
1973 ¹³	1.410
1977	1.564

Tabla 13. Habitantes por clérigo secular

En este recorrido sociológico, la síntesis realizada en 1977 por la Fundación FOESSA¹⁴ pone de manifiesto cómo a partir de 1975 los estudios de campo sobre el fenómeno religioso no han abundado, y los pocos realizados han sido por parte de la Oficina general de Sociología del Episcopado, que ha llevado a cabo estudios sectoriales y nunca globalizantes.

Sostiene también el Informe que el ateísmo, o al menos el agnosticismo, avanza entre la juventud universitaria y obrera, y que esta increencia se apoya en la filosofía del materialismo dialéctico y de una crítica a las anteriores prohibiciones e inhibiciones religiosas¹⁵. En esta época concreta, afirma el Informe, el mundo del trabajo está demasiado agobiado en la realidad de aquí abajo, en las que conoce y utiliza las relaciones de causa y afecto sin intervenciones trascendentes o trasmundanas, ya que no participa ni de los bienes económicos, políticos y culturales, ni tampoco de lo religioso oficial y, al mismo tiempo, los símbolos colectivos y la herencia cultural de la Iglesia le resultan extraños. Para su propia redención, el proletariado crearía su propia religión y su concepto de redención¹⁶, ya que la Iglesia no habría sabido o no ha podido adaptar sus instituciones parroquiales, sus centros de acogida, sus servicios ministeriales, a las nuevas ideas.

En esta etapa, 1977-1978, se percibe un descenso en la participación de los hechos o actos comunitarios religiosos, sobre todo en la asistencia a la celebración de la eucaristía, debido, sobre todo¹⁷, a la mutación en las valoraciones, valorándose menos, sobre todo entre la juventud, lo institucionalmente establecido; a los cambios en las costumbres, pues se acentúa el relax, descanso o fin de semana sobre el sentido festivo y celebrativo del domingo.

¹³ Fecha en que se realizó la Encuesta FOESSA para el Informe 1975.

¹⁴ FUNDACIÓN FOESSA, *Síntesis actualizada del III Informe*, o.c., p. 322.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 329.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 330.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 331.

Por último, se percibe una falta de adaptación de las celebraciones a la cultura, a los símbolos y al deseo de expresar del hombre actual. Pero, al tiempo, existe una mayor convergencia en la aceptación de otras normas fundamentales, éticas y morales¹⁸, tales como la caridad y solidaridad, la función social de los bienes propios y el compromiso personal por la transformación del mundo.

No queda sino advertir, para finalizar este breve recorrido, que a esta mayor convergencia de criterios, que son fundamentales para la comunidad cristiana, se está llegando por los caminos seculares de las transformaciones políticas, a veces arregligosas o antirreligiosas, pero cuyas raíces ocultas se han nutrido de actitudes cristianas.

En la siguiente tabla podemos apreciar algunos aspectos fundamentales que recogen en líneas generales las diferentes preferencias ideológicas de los distintos grupos políticos¹⁹ a finales de los años 70. Significando la existencia de un electorado potencial para un partido demócrata y cristiano. Esta realidad no se articula como viable por la ausencia del apoyo de la iglesia para posibles candidatos que se presentaban bajo el nombre de Equipo de la Democracia Cristiana²⁰. El 15 de junio de 1977, España fue a votar. La victoria fue de UCD, la coalición electoral formada en torno a Adolfo Suárez que alcanzó la mayoría relativa con el 34,72% de los votos y 165 escaños, después el PSOE de Felipe González con el 29,25% de los votos y 118 escaños; detrás el PCE con el 9% y 20 escaños y los socialistas de Tierno Galván, PSP, con el 4,46% de los votos y 6 escaños. La Democracia Cristiana de Ruiz-Giménez y Gil Robles registró una sonada derrota. Entre los senadores de designación real había un nombre conocido, Luis Díez-Alegría, Teniente General del ejército en situación B, ex director general de la Guardia Civil y ex jefe de la Casa Militar de Franco²¹.

¹⁸ Ibid., p. 332.

¹⁹ DÍAZ-SALAZAR, R. *El capital simbólico*, o.c., p. 236: "También desde la sociología de las instituciones, se coincide en destacar el carácter público de la religiosidad institucional. En esta misma línea insisten algunos estudios de sociología política, como por ejemplo el Informe FOESSA sobre el cambio político en España (1975-1981)".

²⁰ FUNDACIÓN FOESSA, *Informe Sociológico sobre el cambio político en España (1975-1981)*, o.c., pp. 295-297: "El equipo de la democracia cristiana estaba bajo el liderazgo de Ruiz Giménez, Gil Robles (hijo), los demócratas cristianos consiguen solo en la selecciones el 1,41% del voto y dos puestos de los 350 del Congreso de los Diputados... Los cristianos progresistas que no estaban dispuestos a unirse a partidos marxistas se quedaron sin sitio, y la ausencia de una tradición sindical cristiana hizo la articulación de una clase obrera populista y de izquierda, dentro de un partido de centro o centro derecha imposible".

²¹ LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 322. Hermano de José María Díez-Alegría.

Preferencias ideológicas	RELIGIOSIDAD							
	Total	Muy buen católico	Católico practicante	Católico no muy practicante	Católico no practicante	Indiferente	Ateo	NS / NC
Franquistas	62	30	15	8	5	2	0	2
Falangistas	9	3	3	2	1	0	0	0
Conservadores	19	6	5	2	3	2	0	1
Liberales	29	2	4	5	6	4	6	2
Democristianos	97	18	21	18	11	4	1	24
Socialdemócratas	90	4	10	16	21	17	7	15
Socialistas	127	6	6	15	27	34	30	9
Comunistas	43	0	0	0	3	12	27	1
Revolucionarios	33	0	0	0	1	6	21	5
Ninguno	62	13	12	11	8	7	2	9
NS y NC	129	18	24	23	14	12	6	32
TOTAL		100	100	100	100	100	100	100
Número de casos	(8.791)	(933)	(3.167)	(2.411)	(1.243)	(777)	(194)	(66)

Tabla 14. Preferencias ideológicas y religiosidad.

A modo de conclusión, resaltaremos que, tras la muerte del general Francisco Franco, existían indicadores de la quiebra paulatina del nacional-catolicismo y de la emergencia de un cambio social, al ir entrando en la sociedad española culturas e ideologías más críticas con la religión impuesta. Una nueva cultura ilustrada acatólica y unos procesos sociales de cambio socavan la estructura sociológica de plausibilidad, en la que se asentaba la religiosidad nacional-católica. También en el interior de la Iglesia surge un pluralismo, que destierra la unanimidad religiosa: un nuevo clero y laicado. El proyecto nacional-católico de posguerra persiguió con ahínco lo que se denominó reconquista y redención espiritual del proletariado: los trabajadores fueron considerados como gentiles de la nueva misión²². Los sectores obreros y universitarios fueron los más claros exponentes de la realidad que se obstina en ser recatolizada desde el poder²³.

²² PALENZUELA, A., Meditación urgente sobre la Iglesia en España en: AA.VV., *España perspectiva 1972*, Guadiana de Publicaciones, Madrid 1972, p. 148: "La civilización de consumo ha sustituido rápidamente al ethos tradicional del pueblo español. Las masas obreras, grandes sectores de nuestras minorías intelectuales y de nuestros estudiantes universitarios han abandonado su adhesión a la fe cristiana y aun profesan el ateísmo..."

²³ DÍAZ-SALAZAR, R. *El capital simbólico*, o.c., pp. 46-50; 107-117; 235-248. Transmite aportaciones claves para entender la relación entre la Iglesia y los partidos políticos, en la transición democrática y las resistencias a la Constitución por parte de nueve obispos, encabezados por don Marcelo González, que fuera Cardenal de Toledo y Primado de España. También .../..

remitimos a MARTÍN DE SANTA OLALLA SALUDES, P., "Marcelo González, arzobispo de Toledo en tiempos de cambio", en: Navajas Zubeldía, C y Iturriaga Barco, D., *Crisis, dictaduras, democracia*, Actas del I Congreso Internacional de Historia de Nuestro Tiempo, Universidad de la Rioja 2008, pp. 425-426: "Don Marcelo no habló de partidos, sino de ideologías y fue bastante claro sobre lo que no podía hacerse: 'Una cosa es la mesa para el diálogo y otra la plataforma para el engaño. Y aunque haya curas (José María de Llanos, Mariano Gamio, Francisco García Salve, Luis María de Xirinacs y José María Díez-Alegría) y religiosos que aparecen en mítines de partidos marxistas, y levanten también el puño cerrado...dejad que los confundidos quieran seguir engendrando confusión...'".

CAPÍTULO 4

CORRIENTES DE LA TEOLOGÍA EN LA ESPAÑA DE (1960-1980)

El aislamiento que sufre España en la época franquista nos lleva a plantear la teología en esta época como una vuelta hacia la época del siglo XVI así como al espíritu de la Contrarreforma¹, reafirmando por tanto su función de ser la "reserva espiritual de Occidente". Podemos afirmar que se trata de una teología política con significación y sentido negativo, que busca el respaldo o legitimación teológica en la cúpula jerárquica de la Iglesia Católica española. Legitimación que desde los años 40 se daba en la figura del Cardenal-Arzbispo de Toledo, Isidro Gomá (1869-1940)², cuya tesis fundamental era dar gracias a Dios porque se había logrado hacer de España un pueblo católico desde las alturas del poder³. También esto

¹ VILANOVA BOSCH, E., "La Teología en España en los últimos 50 años": *Revista Española de Teología*, 50 (1990), pp. 385-433: "La teología en España, desde 1940 a 1965 (conclusión del Vaticano II) o, mejor, a 1975 (muerte del general Franco), se desarrolla en un contexto que se ha venido a denominar 'nacionalcatolicismo'. Se define como un proyecto de instaurar un ideal teóricamente perfecto de unidad del factor católico y del factor nacional".

² ÁLVAREZ BOLADO, A., *Teología Política desde España*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999, pp. 259-263: "En esta mediación nacionalcatólica de la fe se da un sutil juego que hay que comprender bien. Por una parte, la participación católica parece ocupar el lugar de la Iglesia, pero por otra parte la Iglesia y sus tradiciones son el criterio radical para discernir lo que es auténtico Ser de España. Lo nacional no es posible al margen de lo católico... lo auténticamente nacional es la trama congenial de lo católico... cito un texto del Cardenal Gomá y Tomás, *Catolicismo y Patria* (Febrero 1939): 'pero Dios no nos ha manifestado directamente su pensamiento y su voluntad con respecto a nosotros. Somos, por exigencia de nuestra naturaleza, seres enseñados y educados... ser social como es el hombre por naturaleza, aparece en el seno de una sociedad determinada que es su patria que labra la nueva vida en colaboración con Dios y con los Padres... (Carta Pastoral de 5 de febrero de 1939)'. Para profundizar sobre las tesis sostenidas por el cardenal Gomá, puede consultarse el libro de GRANADOS GARCÍA, A., *El Cardenal Gomá, Primado de España*, Espasa Calpe, Madrid 1969, especial incidencia pp. 274-429, extraemos algunas ideas de estos apéndices: "Catolicismo y patriotismo son dos palabras que expresan la proyección social de dos grandes conceptos: Dios y patria. Para nosotros, españoles, Dios es el Dios trino y uno que confesamos en el credo... y la patria es España, tierra de nuestros padres, *terra patrum*, con su territorio, sus instituciones y su historia, con su vida específica que la distingue de todos los pueblos... Así catolicismo y patriotismo representan para nosotros a un tiempo los factores máximos de nuestra grandeza y el doble altar en que ofrezcamos los mayores sacrificios... El catolicismo ha sublimado el amor de patria... El catolicismo representa el equilibrio de derechos entre el poder y el pueblo...". El Cardenal Gomá también defendió, durante los últimos meses de su vida, en ciertos puntos, las libertades de los sindicatos y de los estudiantes cristianos. Para ver estas aportaciones remitimos al libro de ARBEOLA, V.M., *Aquella España Católica*, Sígueme, Salamanca 1975, pp. 256-257: "Su enérgica actitud en ciertos puntos, como la defensa de la libertad de los sindicatos o de los estudiantes cristianos y su rechazo de las influencias hitlerianas, le enfrentó con los vencedores, fue prohibida la publicación en la prensa de una de sus pastorales, amargándole los últimos meses de su vida". Ver también el libro DE MIGUEL, A., *Sociología del franquismo. Análisis ideológico de los ministros del Régimen*, Euros, Barcelona 1975, en el que plantea, en sus páginas 313-320, que el cardenal Gomá fue uno de los pilares justificadores del Régimen. Y por último, las aportaciones interesantes de BOTTI, A., o.c., pp. 126; 136-137: "Es difícil cometer un error de sobrevaloración en el juicio sobre el papel que tuvo Gomá en los acontecimientos españoles de la segunda mitad de la década de los 30. Estratega político y diplomático del encuentro entre la Iglesia y Franco... de Gomá el Nacionalcatolicismo no recibe ninguna aportación particular en el ámbito de la elaboración ideológica, ni se le puede atribuir la traducción operativa del Nacionalcatolicismo en ideología de guerra... Gomá pone como fundamento de la patria a la persona humana, a la cual atribuye derechos que el Estado no puede alienar. Al mismo tiempo, sin embargo, hace coincidir catolicismo, patria y nación en la historia española, de acuerdo con el más consolidado de los esquemas Nacionalcatólico".

³ CUENCA TORIBIO, J.M., *Nacionalismo, Franquismo y Nacionalcatolicismo*, o.c., pp. 24-46. Trata extensamente la figura del cardenal Gomá, escribiendo en su página 26: "El cardenal Gomá, de formación tradicionalista y alguna colindancia afectiva con el carlismo en sus días tarraconenses, debió enfatizar, por necesidades del guión, la identificación entre catolicismo y España, a fin de subrayar, la equiparación en la historia hispana del hecho religioso con el patriótico, de la Iglesia y la nación" y en sus páginas 40-41: "Como es sabido, gran parte de la escasa atención suscitada en la bibliografía especializada por la figura de Gomá, eclipsada en la historiografía progresista por la de su coterráneo Vidal i Barraquer y en la conservadora por la del cardenal Segura, se concentra en su supuesta decepción, en el último año de su vida, frente al caudillo.../..

nos hace recordar la carta colectiva en 1937 de la jerarquía católica española, apoyando a Franco y utilizando para legitimar esta unión entre Jerarquía eclesiástica y la persona del mismo Generalísimo, el mito de la cruzada contra el marxismo ateo, identificando ser un buen español con ser un buen católico⁴.

En 1941 nació el Instituto Francisco Suárez, perteneciente al Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC)⁵, el cual, aunque creado y sostenido por el régimen franquista⁶, prestó cierta ayuda al estudio y la investigación bíblica y teológica. Desde su Sección Bíblica patrocinó la celebración de unas Semanas Bíblicas Anuales⁷, así como la publicación, a partir de 1941 de la *Revista Bíblica*. Este dinamismo culminó en la Fundación en 1973 de la Asociación Bíblica Española⁸.

Otro foco importante de promoción de las Ciencias Bíblicas en este periodo concreto de la historia de la Iglesia fue la Universidad Pontificia de Salamanca, donde se creó un Centro de Estudios Bíblicos y Orientales, dedicado al estudio del mundo bíblico y las culturas semíticas⁹.

Posteriormente, en 1953 aparecen traducciones de la Biblia al español. Las primeras traducciones realizadas en la época moderna a partir del texto bíblico original¹⁰.

En 1950 aparece la *Nouvelle Theologie*, la "Teología Nueva", acusada de identificar el

y su régimen, dilapidador o secuestrador de los ideales de la guerra... su disgusto ante la moratoria monárquica de Franco y el aplazamiento de facto sine die de la restauración borbónica".

⁴ DE MIGUEL, A., *Sociología del franquismo. Análisis ideológico de los ministros del Régimen*, o.c., pp. 205-221; 313-324.

⁵ GESTEIRA GARZA, M., o.c., pp. 58-59.

⁶ ABELLÁN, J.L., o.c., p. 181: "El Krausismo fue el impulso ideológico que llevó la libertad de cátedra en 1881 a Decreto Oficial con el ministro Alvareda, y los Krausistas fueron quienes más hicieron por la modernización y el liberalismo en nuestro país. Y esto sin contar con su fabuloso impulso pedagógico, campo en el que quizá no sea exagerado decir que nuestro país lo debe todo o casi todo a los pensadores krausistas: desde la Institución Libre de Enseñanza hasta la Junta de Ampliación de Estudios y de Investigaciones Científicas (antecedente inmediato y base del actual CSIC)". Para ampliar información sobre este tema tan interesante remitimos a la obra FUSI, J.P., *Un siglo de España. La cultura*, o.c., p. 105: "El Consejo Superior de Investigaciones Científicas, creado en 1939 para Ampliación de Estudios, fue, inicialmente, el baluarte del integrismo católico, con fuerte presencia del Opus Dei, al servicio de un proyecto que quería hermanar principio cristianos e investigación científica. José María Albareda, ocupó la secretaría desde 1939-1962. Arbor, la revista del Consejo, creada en 1944 e inspirada por Florentino Pérez Embid y Rafael Calvo Serer, fue portavoz de una filosofía católica y tradicional, cuyas tesis básicas hacían de la Contrarreforma la contribución sustancial de España a la historia, y del catolicismo, el elemento que podía vertebrar a España y devolverle su sentido como nación". Recomendamos también leer, GARCÍA CASANOVA, J.F., "Del racionalismo armónico al pragmático: clave hermenéutica del poder real del Institucionismo krausista", *Revista del Centro de Estudios Constitucionales* 14 (1993), pp. 99-126.

⁷ Dirigidas inicialmente por S. Muñoz Iglesias. Profesor del Seminario de Madrid, las Semanas Bíblicas se celebraron durante 34 años (1942-1976) sin interrupción.

⁸ Impulsor de esta Fundación fue Alfonso de la Fuente Adánez, Director del Estudio Teológico del Seminario de Madrid y de la Revista *Estudios Bíblicos*, gran amigo del Cardenal Tarancón y profesor del doctorando en las asignaturas de Evangelios Sinópticos y Corpus Joánico. En honor a la verdad y en homenaje a su figura, hay que expresar que abrió nuevos caminos de reflexión y pensamiento a quienes se formaban intelectualmente en el Seminario de Madrid.

⁹ GESTEIRA GARZA, M., o.c., pp. 60-62.

¹⁰ NACAR, E., COLUNGA, A., *Sagrada Biblia*, BAC, Madrid 1944. Primera versión traducida directamente al castellano del texto hebreo, aunque apenas tomó en cuenta las aportaciones de la crítica literaria y la exégesis moderna. Posterior es la traducción de BOVER, J.M., CANTERA, F., *Sagrada Biblia*, BAC, Madrid 1946, una versión crítica a partir del hebreo y el griego, más ajustada al texto original pero con menor calidad literaria que la anterior.

ámbito de lo natural y lo sobrenatural, en contraposición con la Encíclica *Humani Generis*¹¹ de Pío XII, de 10 de agosto de 1950, que insistió en la disociación de lo natural y lo sobrenatural, corriendo, por tanto, el serio peligro de separar la razón y la fe o lo sagrado y lo profano. Con ello se dificultó notablemente la espiritualidad laical vivida en el mundo.

Posteriormente, en la época de transición postconciliar, fuimos testigos del enfrentamiento entre los Movimientos Apostólicos (JOC, JEC, etc.), más abiertos y cercanos a la realidad y a la vida misma¹², y el episcopado español, que se siente vinculado al régimen franquista y a los planteamientos de Pío XII¹³. Los Movimientos Apostólicos buscaban un cambio, sobre todo en lo referente a la teología laical y la nueva concepción de Iglesia¹⁴, lo que, evidentemente, conllevó momentos de crisis profunda en muchos militantes¹⁵ y

¹¹ Pío XII, *Encíclica Humani Generis, Sobre las falsas opiniones contra los fundamentos de la doctrina católica*, BAC, Madrid 1950, p. 1: "Aun cuando la razón humana, hablando absolutamente, procede con sus fuerzas y su luz natural al conocimiento verdadero y cierto de un Dios único y personal, que con su providencia sostiene y gobierna el mundo y, asimismo, al conocimiento de la ley natural, impresa por el Creador en nuestras almas; sin embargo, no son pocos los obstáculos que impiden a nuestra razón cumplir eficaz y fructuosamente este su poder natural. Porque las verdades tocantes a Dios y a las relaciones entre los hombres y Dios se hallan por completo fuera del orden de los seres sensibles; y, cuando se introducen en la práctica de la vida y la determinan, exigen sacrificio y abnegación propia".

¹² VILANOVA BOSCH, E., *o.c.*, pp. 402-403: "Si en la década de los 50 aparece, en los movimientos obreros especialmente, una actitud crítica ante el nacionalcatolicismo, no responde sólo a una estrategia política. Subyacente a ella está una teología. La JOC francesa, apoyada en las intuiciones y reflexiones del P. Chenu, divulga una espiritualidad y una teología del trabajo, centradas en las categorías "encarnación" y "testimonio", que penetran en España.... Había escrito en 1935: "No las teorías de las cátedras, ni la enseñanza de las escuelas, sino las almas sencillas de la JOC renuevan actualmente la doctrina del cuerpo místico (Posición de la Teología": La fe en la inteligencia). Barcelona. 1966. página 117. Es decir, sólo en comunión con la realidad misma se renueva la vida".

¹³ VILANOVA BOSCH, E., *o.c.*, pp. 386; 398-399; 402: "La Iglesia era un conjunto coherente y bien tratado de normas teológicas y jurídicas expresadas en las encíclicas y los discursos pontificios, en eso Pío XII no fue superado, con estructuras de autoridad acompañadas de control y sanciones, en una palabra de comportamientos tradicionales... La teología hispánica se refugiará en una huida hacia el pasado: hacia los gloriosos tiempos del Imperio, donde la escolástica contrarreformista triunfó en sus fronteras, en versión de teología barroca. De ahí la poca originalidad de los teólogos de profesión que se mantenían fieles a los clásicos salmantinos y a la mejor tradición espiritual. En este momento (1949), la Editorial Católica inicia la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), en la cual aparecerá el último y más completo manual de Teología Escolástica: *Sacra Theologiae Summa*, elaborado por los jesuitas de las Facultades de España, en cuyas páginas resuenan las directrices romanas concordes con la doctrina de la *Humani Generis*". Para ampliar información remitimos a ÁLVAREZ BOLADO, A., *o.c.*, pp. 264-266.

¹⁴ La acción no debe ser un mero cambio de actividad u ocupación para el militante cristiano, sino un aprendizaje que hace marchar hacia Dios como Historia de Salvación, como expresión de la fe. Esta acción como compromiso temporal es y debe ser para el militante permanente expresión del amor de Dios. El militante, desde esta realidad amorosa, es testigo privilegiado y parte protagonista del crecimiento del Reino en las personas y en su entorno como el grano de mostaza, como la levadura que transforma la masa. La militancia es éxodo, "pasar a la orilla", en esto consiste el compromiso temporal del militante, seguidor de Jesucristo (la Iglesia jerárquica nunca ha dejado de valorar e impulsar este compromiso, sino que ha exigido que, en su realización, no se descuiden los elementos nucleares de la fe cristiana. Quizás el problema ha sido como lo ha planteado, más bien desde imposiciones férreas y sin diálogo).

¹⁵ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Elogio de la encina*, Sígueme, Salamanca 1973, pp. 402-416, entre las que destacamos en sus páginas 407-408 el recuerdo del decenio 1960-1970: "Sobre todo el Concilio Vaticano II proyectó un nuevo modelo de Iglesia, que asume como presupuesto de encarnación... el modelo de una Iglesia de misión que reclama para sí todos y solos los derechos que reclama para todos los demás hombres o grupos y colabora en las responsabilidades ciudadanas en la misma medida y deber que los demás... en nombre de su fe colaboran en la configuración pública de la vida del país; la presencia activa de los militantes cristianos en el mundo del trabajo; cristianos que se oponen a la ideología y legislación vigente... todo ello llevó a la crisis de 1967 donde se firmó el acta de defunción de los movimientos especializados de acción católica, fecha inignorable para la historia religiosa de España. En ella se hicieron opciones mortales para el futuro del apostolado seglar". Con una visión menos negativa, la experiencia laica de militantes y sus sacerdotes, era vista como arriesgado, pero también como parte de la propia fe: CASTAÑO COLOMER, J., *o.c.*, pp. 90-92. "Los movimientos apostólicos realizaron, el 5 de mayo de .../..

eclesiásticos. Es cierto que muchos sacerdotes y militantes se quedaron en el camino¹⁶ (esto sucedió en todos los Movimientos, pero de manera especial en la JOC) porque realizaban su encarnación olvidándose de la fe y atendiendo sólo a principios de orden ideológico, pero no es menos cierto, que los Movimientos fueron tomando conciencia de esta dificultad e hicieron un gran esfuerzo porque la vivencia de Fe y seguimiento de Jesús de Nazaret¹⁷ no fuese un añadido y que la Iglesia no se plantease como una Institución al margen de esa fe¹⁸.

Hay que destacar también, en esta línea de apertura, el ámbito de la *Teología dogmática*, en el que se produjeron intentos de establecer puentes de conexión y diálogo entre la fe y la cultura, desde un giro antropológico de la teología, sobre todo al plantear la inconsistencia del ser humano cuando permanece clausurado en los límites de su propia inmanencia finita; mientras que sólo su apertura radical al Infinito lo constituye verdaderamente como humano, es decir, como una tensión que lo impulsa y lo conduce al Infinito¹⁹. Por otro lado, parte de la teología deseaba estar atenta a la cultura y al pensamiento moderno para ofrecer una presentación renovada de los misterios de la fe desde una

1962, una declaración conjunta sobre los problemas obreros en las minas de Asturias, titulada 'Ante los conflictos laborales', que fue considerada delictiva por la policía y por el Ministro de la Gobernación, Alonso Vega, quien dio órdenes de detener su difusión. Ocho días más tarde fueron citados en la Jefatura Superior de Policía Alberto Revuelta (Vicepresidente de la JOC) y Ramón Torrella (Consiliario de la JOC), con intención de obtener de ellos los nombres de los redactores de la Declaración. Ante su negativa a delatarles, éste último recibió la citada suspensión de sus licencias ministeriales [Datos tomados del *Informe elevado a la Dirección Central de la ACE por los Presidentes de los Consejos Superiores de Roma* de 24 de mayo de 1962 (Archivo del Secretariado Diocesano, Barcelona)]. Más tarde, sería consagrado Obispo Auxiliar de Barcelona el 14 de diciembre de 1968, lo que fue visto como un gesto liberador, de signo contrario a la anterior inhabilitación".

¹⁶ CASTAÑO COLOMER, J., *o.c.*, pp. 51; 215-216: "El punto más alto para la JOC lo podemos situar en los años 1962 a 1966. Tal vez las diócesis que tuvieron más afiliados fueron Bilbao y San Sebastián entre 1958 a 1960, pero en ninguna otra se logró la adhesión de grandes masas. Logró reunir 10.000 jocistas en Madrid, en el Congreso de la Juventud Obrera de 1960. Pero también es cierto que en este periodo la JOC llegó a influir en más de 300.000 jóvenes trabajadores. Podemos concluir que ha sido el movimiento de juventud más importante y de mayor trascendencia que ha existido en la postguerra, aun con sus lagunas". Los datos que ofrecemos a continuación son fruto de la investigación del doctorando en la *Biblioteca y Archivo de la Juventud Obrera Cristiana de España* con sede en Madrid, gracias al permiso del presidente de dicho movimiento apostólico Tomás Alonso y su consiliario nacional Javier García Cadiñanos. En el XXXIV Consejo General (Madrid, 1983) participaron 874 militantes, según las Fichas de inscripción (Archivo General de la JOC, Caja 213, Documento 1.4.1). Otros datos en esta línea son el relativo a la implantación de la JOC en las diócesis, teniendo en cuenta que, según la JOC, en 1991 ésta carecía de implantación en las diócesis de Astorga, Barbastro, Burgos, Ciudad Rodrigo, Cáceres, Cuenca, Guadix-Baza, Huelva, Ibiza, Jaén, Jerez de la Frontera, León, Lugo, Málaga. Menorca, Mondoñedo-El Ferrol, Orense, Pamplona, Santander, Santiago de Compostela, Segovia, Sigüenza-Guadalajara, Tarazona, Tenerife, Toledo, Tortosa, Tuy-Vigo, Valladolid, Zamora y Vicaría General Castrense (Archivo General de la JOC, Carpeta 313, Documento 313.10). Y, correlativamente, los últimos datos relativos al número de militantes se refieren al XLII Consejo General (Gijón, 1998), en el que se hicieron presentes 260 militantes (Archivo General de la JOC, Carpeta 462, Documento 4), y al XLV Consejo General (Ciudad Real, 2007), al que asistieron 175 militantes (Censo de militantes de la Coordinadora General, junio 2007). Como dato significativo podemos señalar que a comienzos de 2008 no existen en Madrid más de una docena de militantes, y en toda España no sobrepasan los 250.

¹⁷ Nótese que decimos Jesús de Nazaret, resaltando este último elemento como importantísimo, ya que representa los 30 años de Jesús viviendo en su "barrio" haciéndose un vecino más, viendo y compartiendo todo con sus vecinos.

¹⁸ SAN AGUSTÍN, Obispo de Hipona, *Confesiones, Libro VIII*: "No te contaré entre los cristianos mientras no te vea en la Iglesia de Jesucristo". Esta idea es fundamental en todo el libro VIII.

¹⁹ BLONDEL, M., *La Acción (1893). Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, BAC, Madrid 1996. Remitimos al estudio preliminar de J.M. Isasi, en esta obra, "Significado de la filosofía de la acción", pp. XLV-LXII.

dimensión más catequética²⁰ y antropológica. En esos momentos Xavier Zubiri²¹ aportó una calidad de hondo calado, pero hubo figuras de valor igualmente excepcional, entre las que destacamos a Miguel Benzo Mestre²², José María Castillo, José Gómez Caffarena²³, José María Díez-Alegría, José María González Ruiz²⁴ o Enrique Miret Magdalena²⁵.

²⁰ JUAN PABLO II, *Exhortación Catechesi Tradendae*, PPC, Madrid 1990, p. 28, núm. 20: "La Catequesis tiende a desarrollar la inteligencia del misterio de Cristo para que el hombre aprenda siempre a pensar, juzgar y actuar". Nótese que se trata de los tres momentos de la revisión de vida propuestos por Cardijn.

²¹ ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1998⁶ (la primera edición es de 1984). Este libro tiene un valor especial, al ser el primero que apareció tras su fallecimiento, pues la muerte le sobrevino, casi súbitamente, mientras trabajaba en su elaboración. Leemos en su página 13: "El hombre y Dios no es la adición de dos objetos hombre y Dios, sino que es el análisis de la realidad humana en cuanto constitutivamente envuelve la versión a la realidad divina. La 'y' del hombre y Dios es una versión constitutiva experiencial... es propio de todo hombre". Para ampliar la información sobre estas cuestiones de gran valor para el pensamiento español sobre el hecho religioso, remitimos a ABELLÁN, J.L. *o.c.*, 26-29. Y no podemos dejar en el tintero la obra GUY, A., *o.c.*, pp. 417-425, que hace un recorrido muy interesante sobre Xavier Zubiri y Apalategui, así como AA.VV., *Homenaje a Xabier Zubiri*, Moneda y Crédito, Madrid 1970, 2 vols., obra colectiva de la que entresacamos el artículo Díez-Alegría, J.M., "Aspectos actuales del problema de la ley moral natural", en Vol. I, pp. 448-458.

²² Destacamos una obra excepcional en la vertiente que estamos tratando, BENZO MAESTRE, M., *El marxismo desde la teología cristiana*, Cátedra, Madrid 1962, resaltando p. 9: "El paralelismo entre el marxismo y el cristianismo católico es atrayente desde un punto de vista externo como comparación de simples fenómenos históricos. Tienen cierta semejanza externa: son dos ideologías que pretenden dar visiones totales del mundo; no son hipótesis de una ciencia particular que abarque un número limitado de problemas humanos, sino que ambas ideologías tienen una antropología, tienen una metafísica, por mucho que al marxismo le cueste esta palabra, tienen una ética, unos principios sociológicos, políticos... ambas ideologías están encarnadas en grupos humanos perfectamente delimitados, con un intento de presencia universal y con una fuerte carga de proselitismo...". Y una segunda obra igual de valiosa, BENZO MAESTRE, M., *Teología para universitarios*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1977, p. 41: "Es inevitable el descubrimiento de que el ser del otro padece de idéntica finitud a la de nuestro ser, y es incapaz, por tanto, de fundamentar con su aceptación o su entrega nuestra existencia...".

²³ Destacamos algunas obras por su enorme interés académico: GÓMEZ CAFFARENA, J., *Hacia el verdadero cristianismo. Curso Universitario de Teología*, Razón y fe, Madrid 1968²; GÓMEZ CAFFARENA, J., *¿Cristianos, hoy?*, Anaya, Madrid 1971, Remitimos por su relación con Díez-Alegría las páginas 21-22. 88-90. 250; GÓMEZ CAFFARENA, J., *La entraña humanista del cristianismo*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1988; GÓMEZ CAFFARENA, J., *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*, Trotta, Madrid 2007.

²⁴ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., LLANOS, J.M., *Jesuita sí, jesuita no*, Alce-Silos, Madrid-Valladolid 1976. Con prólogo de José María González Ruiz, p. 7: "La editorial Desclee de Brouwer, de Bilbao tuvo la buena idea de lanzar al aire una colección que se llama *El Credo que ha dado sentido a mi vida*. Yo tuve el honor de iniciar esa colección, que fue seguida por Llanos y Díez-Alegría... Llanos, el mayor y más venerable; Díez-Alegría, la palabra, porque hay que ver cómo casca mi buen amigo...". La obra de José María González Ruiz tiene un carácter muy relevante y consistente. Su lectura pausada nos adelanta en forma y contenido un amplio panorama de la España que planteaba un cambio desde las raíces. Entre sus obras destacamos *El cristianismo no es un humanismo. Apuntes para una teología del mundo*, Península, Madrid 1966¹, p. 101: "Los cristianos debemos reconsiderar muy atentamente esta exigencia de infinito, esta especie de trascendencia intrahistórica que constituye la grandeza de la praxis del humanismo ateo. Y a partir de nuestra fe cristiana, no tenemos el derecho de exigirles el reconocimiento de la religión en cuanto componente intrínseco exigido de la naturaleza. Por su lado los ateos deben reconsiderar nuestras afirmaciones teológicas sobre la gratuidad de Dios y de la religión. Esta gratuidad, en efecto, impide desde su mismo punto de arranque, que la respuesta religiosa rivalice con la independencia humana o que trabe la libertad de movimiento de la evolución ascendente del hombre. Un diálogo de esta naturaleza suprimiría la posibilidad del anatema recíproco: la acusación de peligro alienador... Tan profundamente humana es esta búsqueda de la trascendencia, en la que consiste radicalmente la religiosidad, que la propia filosofía marxista no ha podido desprenderse de ella, aun cuando lo ha pretendido expresamente...". Otra obra fundamental es *Creer es comprometerse*, Marova/Fontanella, Madrid/Barcelona 1970, p. 109: "El cristiano, a pesar de la certeza de su fe, comparte sinceramente con los otros hombres los riesgos de la progresiva autocreación y participa de la misma ansiedad y del mismo asombro ante la novedad de su propio hallazgo". No podemos dejar en el tintero otra obra magnífica, *Dios esta en la base*, Estela, Barcelona, 1970, p. 156-169: "La moral cristiana es una moral de amor al prójimo; el capitalismo estructuralmente nace de la busca del provecho... Hoy de hecho frente al capitalismo no se alza otra alternativa que el socialismo... El socialismo es una opción de la libre voluntad creadora del hombre. Y para realizar esta opción el Evangelio ha sido y sigue siendo un empuje de inmensa eficacia". Y por último, pero no por ello menos importante, *Marxismo y cristianismo frente al hombre nuevo*, Marova/Fontanella, Madrid/Barcelona 1972², pp. 220-228: "Los mismos grandes teóricos del marxismo reconocen validez al cristianismo histórico, mientras que y en tanto fue obra de las masas... la única fórmula eficaz de redención es la que se realiza a través de la encarnación sociológica, o sea, a través de la inmersión en el clima de miseria, cuya redención se pretende".

En torno a 1969-1972 llegó otra corriente teológica al sur de Europa²⁶: la *Teología de la esperanza*, representada por J. Moltmann²⁷, en la que se concedía absoluta validez a la utopía y la radicalidad de un futuro en plenitud como norma última desde la que cabe *provisionalizar* la realidad precaria del presente²⁸. Esta forma de ver la teología venía respaldada por Iberoamérica²⁹, a partir de la I Conferencia General del Episcopado realizada en Río de Janeiro en 1955 y que dio origen al Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM)³⁰.

En España tuvo lugar un hecho inédito y de gran calado, como fue la celebración de la *Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes en 1971*³¹. Hay que recordar que, en 1966, el

²⁵ GESTEIRA GARZA, M. o.c., p. 90.

²⁶ DE LA CIERVA, R., "La teología de la liberación, desenmascarada (I)", *ABC* (jueves 4 de abril de 1985) pp. 37-39: "¿Cuáles son las influencias de la Teología de la liberación? La primera influencia europea sobre el caldo de cultivo americano fue italo-francesa: Girardi y Blanquart... varios padres iberoamericanos y españoles de la teología de la liberación estudiaron en algunos centros teológicos alemanes que lanzaban nuevas y extrañas modas de compromiso teológico. El marxista Ernst Bloch con su Principio de esperanza, el protestante Jürgen Moltmann y el jesuita J.B. Metz, profesor en Munster y creador de la teología política son los inspiradores germánicos, que influyeron a los españoles Ignacio Ellacuría, jesuita vasco formado en Alemania, rector de la Universidad Católica de San salvador, Jon Sobrino, jesuita vasco recriado en Barcelona, ingeniero, formado en Alemania, profesor en San Salvador, Gonzalez Faus, jesuita español promotor marxista de los Cristianos por el Socialismo...". Tanto esta primera parte como la segunda que aparece anteriormente en la tesis nos resultan muy generales y poco profundas, pero no queríamos dejar de mencionar dicha crítica para ofrecer todo el material al respecto.

²⁷ AA.VV., *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación*. Tomo IV/2. *La Iglesia*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1984², pp. 768-769: "La elección de Dios es el antes eterno histórico... Pues la conexión histórica de promesa y elección no se identifica con la conexión determinista de causa y efecto".

²⁸ AA.VV., *Hacia una sociedad crítica*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1972. Jürgen Moltmann expresa en la crítica como deber la siguiente cuestión, p. 23: "La verdadera fuerza motriz de la acción ética e histórica se halla siempre en la tensión existente entre esperanza y realidad".

²⁹ GESTEIRA GARZA, M. o.c., 95-96.

³⁰ III CONFERENCIA DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de Americana Latina*, BAC, Madrid 1979, p. 92, núm. 88 "La Conferencia de Medellín apuntaba ya, hace poco más de diez años, la comprobación de este hecho: 'Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte' (Pobreza de la Iglesia, 2)". Ver también p. 94, núm. 96: "Las Comunidades Eclesiales de Base, que en 1968 eran apenas una experiencia incipiente, han madurado y se han multiplicado... de modo que ahora constituyen un motivo de alegría y esperanza para la Iglesia... se han convertido en focos de Evangelización y en motores de liberación y desarrollo".

³¹ SECRETARIADO NACIONAL DEL CLERO, *Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes*, BAC, Madrid 1971. Destacamos en sus conclusiones los números 49-55, pp. 174-176: "La Iglesia ha de despojarse de todo poder económico y vivir la pobreza evangélica y esto exige: Renuncia a toda riqueza y renuncia a estar alineada con los poderes económicos". Ver también VILANOVA BOSCH, E., o.c., p. 423: "En España se vivieron dos momentos especialmente importantes: la crisis de los movimientos del apostolado seglar en 1966-1969, que un excesivo control jerárquico estuvo a punto de disolver totalmente y el fracaso de la Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes, en 1971, que frustraron muchas esperanzas y supusieron una división profunda en la interpretación del Concilio". Ampliamos información con la obra DÍAZ SALAZAR, R., *Iglesia, Dictadura y Democracia*, o.c., pp. 228-229, 237-242 y 289: "En septiembre de 1971 tuvo lugar la celebración de la Asamblea Conjunta, que fue promovida por la misma Conferencia Episcopal Española. Esta Asamblea tuvo una gran resonancia e incidencia en la deslegitimación del régimen y del sistema imperante... esta Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes es un hito histórico en los últimos años de la Iglesia española como momento de acertada crítica del sistema imperante y de definitivo distanciamiento de él... en la I Ponencia de la Asamblea titulada *Iglesia y mundo en la España de hoy* se expresó la imposibilidad de mantener al país como un ghetto al margen de las corrientes del mundo moderno. La ponencia abordó con toda valentía el tema de los derechos humanos en España... se enumeraban también los derechos al trabajo, a la vivienda, a la seguridad física, a la participación justa en la riqueza común... las Conclusiones de la Asamblea Conjunta produjeron un estado de alarma dentro del gobierno... también la Ponencia I se pronunció sobre aspectos socio-económicos. Afirma que el progreso económico no había tenido una justa distribución entre regiones y clases sociales. La ponencia describía y denunciaba los aspectos del subdesarrollo español hablando del telón de pobreza existente en la sociedad española (paro, subempleo, emigración, desertización del campo, problemas de la vivienda, analfabetismo, incultura...). Y la obra que precisa como fue todo el proceso y la génesis de esta Asamblea por ser participante directo su autor es INIESTA, A., *Recuerdos de la transición*, PPC, Madrid 2002, pp. 45-74: "Los obispos españoles se habían renovado y actualizado en el .../..

83% de los obispos habían sido nombrados de acuerdo con el procedimiento del derecho de presentación previsto en el *Concordato de 1953*³². Concordato que parecía que estaba llamado a ser el modelo de los concordatos futuros, pero que quedó desplazado por el predominio de las nuevas ideas que aparecieron en el Concilio Vaticano II, las cuales apoyaban las relaciones entre la Iglesia y el Estado en los principios de libertad religiosa³³.

Concilio. Era también muy necesaria la actualización y renovación de los presbíteros...para la puesta en práctica de la doctrina conciliar. Con esta finalidad, la Conferencia episcopal creó una comisión especial, presidida por el mismo presidente de la Conferencia, el cardenal Quiroga, arzobispo de Santiago y compuesta por el cardenal tarancón, por entonces arzobispo de Toledo, el cardenal Tabera, arzobispo de Pamplona; Suquía, obispo de Málaga, y Morta, auxiliar de Madrid...prefirieron conocer de manera rigurosa y científica la situación del clero...realizaron una encuesta sociológica entre todos los prebíteros de España (los grupos conservadores se opusieron abiertamente)...Su laboriosa preparación y desarrollo corrió a cargo de Ramón Echarren, licenciado en Sociología por Lovaina, entonces director del secretariado de la Comisión Episcopal del Clero y secretario nacional de Cáritas, actualmente obispo de Canarias; Vicente Sastre, jesuita y doctor en Sociología por la Universidad de París, y José María Díaz Mozaz, licenciado en Sociología por Roma (el cuestionario tenía 268 preguntas), se trabajó en 59 diócesis de las 64 que había en España. Las respuestas válidas analizadas fueron en total 15.449, que representaban el 85% del clero...el número de datos que fue preciso computar ascendió a más de cinco millones...Por lo que se refiere a las relaciones Iglesia y Estado: Un 12% está de acuerdo con el régimen; un 47% es favorable al socialismo; un 51% apoya la monarquía; un 5%, la Falange, y un 15%, los movimientos obreros...¿Qué hacer con aquel retrato de familia...?. Se acordó celebrar una asamblea conjunta de obispos y sacerdotes, encomendando su preparación a la Comisión Episcopal del Clero compuesto por sacerdotes progresistas: Luis Hernández, Echarren (había sido nombrado obispo auxiliar de Madrid), Vicente Sastre, Garaicoecheaundía, Antonio Bravo (que posteriormente fue Superior General de los sacerdotes del Prado), Jesús Domínguez, José María Imizcoz, Hurtado, García Gasco (posteriormente obispo auxiliar de Madrid y luego arzobispo de Valencia), Ortiz de Zárate y Alberto Iniesta (posteriormente obispo auxiliar de Madrid)...Presidieron la Asamblea Conjunta los cardenales Tarancón, Quiroga, Arriba y Castro y Bueno Monreal. Como secretarios actuaron Guerra Campos y Ramón Echarren...como moderadores Ángel Suquía, José Delicado, obispo de Tuy-Vigo; Felipe Fernández Alía (que posteriormente fue director espiritual de Seminario de Guinea), presbítero de Ávila, y Luis Hernández...Es imposible dar una versión completa de aquella experiencia extraordinaria de vida eclesial...me limito, por tanto, a recoger algunas de las conclusiones aprobadas que directa o indirectamente pueden tener más incidencia en lo que se refiere a los cambios, dentro de la comunidad cristiana y también en la sociedad española en general, respecto de la posterior transición política. La primera ponencia titulada "Iglesia y mundo en la España de hoy", es la que más afecta a nuestro intento, en el número 8 se dice que hay que superar el inmovilismo que impide la real y efectiva aplicación del Concilio Vaticano II; en el número 9 se subraya que en la sociedad española hay problemas que deben preocuparnos como cristianos como son la insuficiente realización de los derechos de la persona humana y la persistencia de graves desequilibrios económicos-sociales; en el número 10 se percibe que hay mucho camino que recorrer en lo que se refiere al reconocimiento jurídico y a la realización de los derechos de la persona humana tal como son expuestos en la *Pacem in terris*...En cambio no fue aprobada, otra proposición que decía que parece preferible la elaboración de un nuevo Concordato que responda a la actual situación socioreligiosa del pueblo español (82 votos a favor; 175 en contra y en blanco, 16)...la proposición número 41 fue aprobada por 75 votos a favor y 54 en contra y se manifestaba en estos términos: "La asamblea pide la supresión de toda intervención del Gobierno en el nombramiento de obispos"...La proposición número 46 fue aprobada por 202 votos a favor y 30 en contra, decía lo siguiente: "Obispos y sacerdotes se abstendrán de tomar parte en todo acto de significación política que pueda originar división"...La prensa del régimen y las revistas *Iglesia Mundo*, de la Hermandad Sacerdotal, y *Fuerza Nueva*, del ultra Blas Piñar, orquestaron una campaña de desconfianza y desprestigio de la encuesta del clero, a la que calificaban de escandalosa, desviada y subversiva..."

³² TUSELL, J. o.c., p. 243. Para mayor profundización remitimos a DÍAZ SALAZAR, R., *Iglesia, Dictadura y Democracia*, o.c., pp. 117-120 y 155: "El 25 de agosto de 1953 se firmó el Concordato entre la Santa Sede y España. Este concordato era un auténtico instrumento de restauración de la legislación civil al servicio de la Iglesia, y una incrustación y dependencia de la Iglesia respecto al Estado y sus diversos aparatos... este Concordato, sería considerado por los obispos de la época como perfecto, suponía una total y absoluta legitimación del régimen y una incrustación de la Iglesia en el Estado. El Concordato de 1953 es uno de los textos más importantes para demostrar que la teoría de la sociología marxista sobre la Iglesia como aparato ideológico de Estado no es ninguna falacia... después de la firma del Concordato le fue concedida, en diciembre de 1953 al General Franco la Orden Suprema de Cristo y el 8 de mayo de 1954 fue investido como doctor honoris causa por la Universidad Pontificia de Salamanca... en el Concordato de 1953 se estableció claramente la ortodoxia católica de la enseñanza nacional, la obligatoriedad de la enseñanza de la religión católica y la práctica confesionalidad de todo el sistema escolar".

³³ MARTÍN ARTAJO, A., "Concordato de 1953", en AA.VV., *Diccionario de historia eclesiástica de España*, I, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1972, pp. 595-599. Recogemos el planteamiento final del artículo, como colofón del mismo: "Lo que queda escrito acerca del Concordato de 1953 debe ser revisado, siquiera sea sumariamente a la .../..

La complejidad de estos fenómenos planteó fuertes contrastes entre tendencias distintas³⁴, radicalizaciones y resistencias, conflictos abiertos. El nacionalcatolicismo, defendido por muchos obispos, se debilitaba³⁵ mientras otros sectores minoritarios dentro de la jerarquía eclesiástica, próximos al Concilio denunciaban la situación establecida³⁶.

Esta breve panorámica sitúa la historia de España en unos años convulsos, en los que la Iglesia tuvo un papel relevante e incidente en las conciencias de los hombres, tanto en España como, a nivel más global, en Europa. Incluso en la propia sede Vaticana, como veremos a partir del estudio de la figura de José María Díez-Alegría³⁷.

luz de las constituciones y demás documentos del Concilio Vaticano II, porque son tan profundas y trascendentales las innovaciones que el Concilio aporta en orden a la relación Iglesia-Estado que pudiera ser conveniente la revisión del Concordato mismo. No quiere decir esto que el Concordato, juzgado hasta el Concilio bueno, se deba ahora calificar de otra manera, sino que, habiendo cambiado, ya que no la doctrina, sí los criterios de su aplicación a la vida actual, acaso fuera de aplicación la cláusula *rebus sic stantibus* y aconsejable, por consiguiente, la acomodación, el aggiornamento, del propio Concordato a la nueva situación posconciliar”.

³⁴ VILANOVA BOSCH, E., *o.c.*, pp. 406-407: “Cuando fue convocado el Concilio, la Iglesia española vivía más bien replegada en sí misma, segura de sus propias tradiciones y recelosa de las nuevas corrientes de pensamiento teológico que circulaban por Centroeuropa... el Cardenal Tarancón, entonces Arzobispo de Madrid, decía textualmente que el Concilio significa para España ante todo una sorpresa y un desencanto. Acostumbrados a considerarnos el máximo exponente de la catolicidad ideal, vimos desde el Concilio que ocupábamos un lugar realmente modesto... La sorpresa y el desencanto se convirtieron muy pronto en una urgente necesidad de asimilación y adaptación... no hay que olvidar que la cultura teológica de la mayoría de los obispos españoles era del todo inadecuada: habían sido formados en los residuos de la teología barroca postridentina”. Sobre la realidad del Cardenal Tarancón, Díez-Alegría discrepa de esta idea de hombre progresista, como podemos leer en

³⁵ COMÍN, A.C., *Fe en la tierra*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1975, pp. 205-207: “El derrumbamiento del nacionalcatolicismo. El hecho fundamental que ha dado lugar a tal fenómeno histórico es la profunda mutación de la base eclesial. El hecho es irreversible y el nacionalcatolicismo se tambalea....A partir de la separación de Iglesia y Estado, consecuencia también de la liquidación del arcaico Concordato de 1953, la Iglesia podrá recuperar ciertas zonas de libertad imprescindibles para impulsar su necesario proceso de conversión...Así, pues, se acaba la unidad monolítica de la España católica y se va aceptando la libertad de creencias, para poder llegar a asumir colectiva e institucionalmente, la libertad de conciencia”.

³⁶ PALENZUELA, A., *Cuál es el pensamiento de la Iglesia respecto de la política*, Gaya Ciencia, Barcelona 1976, p. 11: “La declaración de la XII Asamblea plenaria del Episcopado en el año 1970 sobre la ‘pobreza cívica y social’ de los españoles, que defiende los derechos de asociación, reunión, de intervención en la cosa pública a través de cauces eficaces de participación política, de expresión y de seguridad jurídica...”.

³⁷ LAMET MORENO, P.M., *o.c.*, p. 312: “Toda la vida de José María Díez-Alegría dentro de la Compañía de Jesús había coincidido con aquel periodo traumático de la historia de España...”.

CAPÍTULO 5

MEDIOS DE DIFUSIÓN EN ESPAÑA (1960-1980)

Las ideas liberales y progresistas estuvieron siempre presentes en España¹ en estos años, incluso en los momentos más sombríos de su historia, gracias a figuras como José María Díez-Alegría, Manuel Sacristán², Carlos París³, Miguel Sánchez Mazas...

Ejemplo claro de esta afirmación es la publicación del libro del Padre Díez-Alegría *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*⁴. En él, Díez-Alegría tomaba posición al lado

¹ GUY, A. o.c., pp. 368-376; 417-436; 450-529. Entendiendo que el trabajo realizado por este autor es demasiado amplio como para recogerlo en una nota, destacamos sólo algunos de los principales autores. "Así, Juan David García Bacca, de su orientación marxista, al igual que Miguel Sánchez Mazas, fundador con Carlos París de la revista *Teoría*, en 1953. Carlos París ejerció, desde 1960 a 1968, la docencia en la Universidad de Valencia y desde entonces es profesor de la Universidad Autónoma de Madrid, siendo director del Departamento de Filosofía al mismo tiempo que militaba activamente en el seno del Partido Comunista Español, donde hizo resonar la voz cristiana. Manuel Sacristán (1925-1985), primer artífice de la resurrección del pensamiento marxista después de la guerra civil. Gonzalo Puente Ojea, antiguo alumno de Tierno Galván. Jesús Aguirre, capellán de la Ciudad Universitaria de Madrid. Josep Dalmau, sacerdote catalán que publicó en 1967 la obra *Distensions cristiano-marxistes*. El jesuita Alfonso Álvarez Bolado hizo una severa crítica de la actitud de la Iglesia española bajo el franquismo en su célebre obra *El experimento del nacional-catolicismo 1939-1975*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid 1972, cuya primera edición fue confiscada. José María González Ruiz, teólogo del Concilio Vaticano II, con sus importantes obras *Marxismo y cristianismo frente al hombre nuevo*, Guadarrama, Madrid 1962 y *Pobreza evangélica y promoción humana*, Nova Terra, Barcelona 1966. José Gomez Caffarena, responsable del Instituto Fe y Secularidad, Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, elaboró, conjuntamente con Juan de Dios Martín Velasco, una *Metafísica fundamental y trascendental*, Razón y Fe, Madrid 1966. Virgilio Zapatero trabajó en la historia del marxismo. Carlos Valverde, de la Universidad de Comillas, con su obra *Los orígenes del marxismo*, La Editorial Católica, Madrid 1974. Diego Núñez, intérprete de Aranguren. Pedro Ribas, Antonio Heredia Soriano, José Luis Abellán, Vicerrector de la Universidad Complutense de Madrid. y representante de España en la UNESCO, Elías Díaz, Francisco J. Laporta San Miguel, profesor de la Universidad Autónoma de Madrid". Véase también al respecto, ABELLÁN, J.L., MARTÍNEZ GÓMEZ, L., o.c., pp. 351-359; 424-440: "Juan Zaragüeta estudió en Lovaina siguiendo las orientaciones del Cardenal Mercier... José Gómez Caffarena, José María González Ruiz, Alfonso Álvarez Bolado y Saturnino Álvarez Turienzo, Ignacio Ellacuría, Luis Martínez Gómez, que ha hecho una impresionante labor de recopilación bibliográfica sobre filosofía española en la revista *Pensamiento*..."

² AA.VV., *De la dictadura a la democracia. La acción de los cristianos en España (1939-1975)*, o.c., pp. 83-89; 96-97: "El caso de Manuel Sacristán es bien conocido: acusado de marxista, se le negó la cátedra de Lógica en la Universidad de Valencia a comienzo de la década de los sesenta; se le expulsó de la Universidad de Barcelona en 1965... Hay en España al menos tres corrientes marxistas bien diferenciadas: la que constituye Semprún y Claudín (expulsados del PC en 1964); la que se forma en Barcelona en torno a Manuel Sacristán; y la que se va configurando en Oviedo en torno a Gustavo Bueno...". Para ampliar información, RIBAS RIBAS, P., "Años de penitencia: La filosofía en España durante el franquismo", en: Couceiro Bueno, J.C. (ed.), *Pensar en tiempos de oscuridad. Homenaje al profesor Sergio Vences*, Universidade da Coruña, A Coruña 2006, pp. 37-42: "Manuel Sacristán es un filósofo perteneciente a la generación de los que conocieron la guerra civil de adolescente y de los que se forman intelectualmente en la España posterior, la de la dictadura. Tenía 11 años cuando comenzó la guerra... en la etapa de los años 40 se licencia en Derecho y en Filosofía... entre 1954 y 1956 estudia en Alemania, en la Universidad de Münster, allí se inicia, bajo la dirección de Scholz... Además, su estancia en Alemania le sirve para establecer contactos con la resistencia antifascista en el exilio e ingresar en el Partido Comunista de España... Lo que Laín o Zubiri apoyan con su filosofía, la afirmación de una España católica, vertebrada por la moral tradicional y regida por el dogma de la Iglesia romana, es algo que Sacristán ha abandonado al abandonar la Falange..."

³ PARÍS, C., *La lucha de clases*, Mañana, Madrid 1977, pp. 73-75: "El intelectual, debe poseer un sentido crítico para desenmascarar la maniobra general del actual fase capitalista. El engaño global de la sociedad de consumo como forma realizadora del hombre. La retórica proclamadora de grandes valores, la democracia, la libertad... encubridores de las relaciones de dominación propias de una sociedad de clase... serán los sectores oprimidos y los conscientes de dicha opresión los que al liberarse a sí mismos liberarán a toda la sociedad..."

⁴ DÍEZ ALEGRÍA, J.M., *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*, Estela, Barcelona 1963¹. En la introducción el autor explica: "Publicamos el texto de las tres conferencias pronunciadas en Barcelona los días 16, 17 y 18 de abril de 1962... La iniciativa y organización de estas Conferencias, que se tuvieron en el salón de Actos del Colegio de Abogados de Barcelona, fue de la Unión Diocesana de Graduados de Acción Católica..." Las Conferencias pretenden responder a la grave exigencia planteada por el Papa Pío XII en su Mensaje de Navidad del año 1954 (*Acta Apostolicae Sedis*, 47 (1955) 27).

de los obreros, mostrando que era posible ser católico y de talante abierto y comprensivo. Díez-Alegría es un ejemplo sobresaliente de sacerdote católico español que se opone a la función de la Iglesia como aparato ideológico y legitimador del bloque dominante, buscando como medio fundamental la apertura y diálogo entre creyentes y no creyentes, y más concretamente entre católicos y marxistas.

Para llevar adelante estas ideas se contó con vías no académicas de acceso al marxismo, como fueron diferentes revistas⁵, de las que a continuación hacemos breve referencia, teniendo en cuenta que, por su volumen, no podemos desarrollar todo el panorama en el que se encuentran los medios de comunicación en esta época de gran riqueza. También hay que precisar que se contaba con revistas de signo contrario a esta apertura y diálogo con la pluralidad, como fue la revista *Atlántida*. Ciertamente, que dentro del *Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español* de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid se desarrollan estudios de gran valor sobre distintas revistas españolas y su repercusión en la sociedad española. Sobresale en este aspecto concreto el profesor y presidente de la Asociación de Hispanismo Filosófico José Luis Mora García⁶ (la revista *Ínsula* dirigida por Enrique Canito y José Luis Cano) y el profesor Fernando Hermida de Blas⁷.

Todas las revistas que planteamos aquí de forma breve y sintética, no quiere ser más que expresión sincera del papel que han jugado como "organismos" vivos de representación que emergen en medio de una España anclada en el franquismo y con su "memoria escrita" quieren ser auténticos "despertadores" de conciencia. Algunas de ellas han servido a intelectuales y pensadores, entre ellos al propio Díez-Alegría para plasmar con agudeza y criterio aires nuevos a favor de la libertad y la esperanza del advenimiento de una tierra nueva. Otras han servido de contraste y rendimiento de pleitesía al orden establecido.

La primera que recogemos en esta tesis es *El Ciervo*. Esta revista se ha prestado a colaborar con mi proyecto en todo momento, facilitando ejemplares de todos los números en los que Díez-Alegría ha intervenido, porque para ellos es de justicia. *El Ciervo* supuso una

⁵ DÍAZ GARCÍA, E., *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, Tecnos, Madrid 1992, 95-116.

⁶ Remitimos a la obra, MORA GARCÍA, J.L., "El significado de *Ínsula* en la cultura y la filosofía españolas de la segunda mitad del siglo XX (1946-2000)". *Pensamiento español y latinoamericano contemporáneo II*, Feijoo-Universidad Central de Las Villas, La Habana 2006, pp. 79-112.

⁷ HERMIDA DE BLAS, F., "Líneas de investigación filosófica del grupo de investigación 'Historia del Pensamiento Español/UAM'", *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, II Época, n°3 (2008) pp. 263-270.

escuela de resistencia⁸. Surgió de un grupo de muchachos en torno al año 1951⁹. La revista era una aportación europea a España hecha por un grupo catalán, con jóvenes entre veinte y treinta años preocupados por la autenticidad cristiana, sensibles a las injusticias sociales y opuestos a los totalitarismos políticos. Este movimiento de muchachos representa una autocrítica al cristianismo¹⁰, donde la dignidad de la persona y el respeto a su opinión son nucleares, para crecer en igualdad de derechos civiles, es decir, la democracia¹¹. *El Ciervo* en definitiva mantiene una misión educativa y de reflexión, representando una apertura cultural, religiosa y política al mundo¹².

En esta revista participaron José M^a Díez-Alegría¹³, José M^a González Ruiz y José M^a de Llanos¹⁴. Este movimiento de renovación intelectual se fue extendiendo a grupos religiosos y universitarios gracias a la labor de revistas como *El Ciervo*¹⁵.

Una segunda revista orientada fundamentalmente a la acción social y política, que vino posibilitada por una serie de hombres de procedencia en su mayor parte cristiana¹⁶, que

⁸ GONZÁLEZ CASANOVA, J.A., *La Revista "El Ciervo". Historia de cuarenta años*, Ediciones Península, Barcelona 1992, pp. 21-31. 61-63. 79. 100-101. 115-116. 128-129. 170. 186. 193-195: "El padre José María de Llanos la considera signo de contradicción adelantada de nuestro catolicismo nacional. El filósofo José Luis Aranguren cree que en la revista se apunta una línea de religión libertaria, para Pedro Laín Entralgo se trata de un testimonio inteligente, valiente y oportuno y para el teólogo José María Díez-Alegría, *El Ciervo* tiene algo de grano de mostaza evangélico..."

⁹ AA.VV., *De la dictadura a la democracia. La acción de los cristianos en España (1939-1975)*, o.c., pp. 237-238: "La Asociación Católica Nacional de Propagandistas dirigida en Barcelona por el abogado Francisco Condomine sacó un boletín y lo confió en este grupo de muchachos para que lo pusiera en marcha. Claudio Colomer, director del Correo Catalán sacó el permiso oficial para este boletín cultural... Los muchachos casi todos pertenecían a las congregaciones marianas y habían estudiado en los jesuitas... el segundo número del boletín, la Asociación Católica Nacional de Propagandistas se dio cuenta que la revista no encajaba con ellos..."

¹⁰ GONZÁLEZ FAUS, J.I., "Un pueblo peregrino: Utopía y profecía del pueblo de Dios", *Revista de Teología y Ministerios*, 7 (2004) p. 6: "En una recensión de un libro, publicada hace años en *El Ciervo*, Díez-Alegría citaba una frase del mexicano Augusto Monterroso que viene a decir: el evangelio es algo tan bueno que hubo necesidad de crear toda la organización de la Iglesia para combatirlo". La obra a la que se refiere Díez-Alegría es MONTERROSO, A., *Cuentos y fabulas y lo demás es silencio*, Alfaguara, Madrid 1996, p. 319.

¹¹ AA.VV., *De la dictadura a la democracia. La acción de los cristianos en España (1939-1975)*, o.c., p. 239: "La revista no venía a llenar un hueco, sino más bien a vaciar un lleno. El lleno de la satisfacción, de la buena conciencia".

¹² AA.VV., *Al servicio de la Iglesia y del pueblo. Homenaje al Cardenal Tarancon en su 75 aniversario*, Ediciones Narcea, Madrid 1984, pp. 48-50: "El Ciervo es todo un proceso de revisión crítica de la sociedad española, especialmente en sus aspectos religiosos y desde una óptica religiosa, que se llamó autocrítica..."

¹³ Participó, entre otros, en los números 617-618 (agosto-septiembre 2002), con el artículo "Como un atardecer sereno": "Yo soy alegre, no con una alegría tumultuosa, ruidosa y de carcajadas, sino tranquila, como un atardecer sereno, teñido de una suave melancolía. Tengo noventa años. No tengo ambición de nada. Creo que nunca he tenido pretensiones. Quiero a la gente y siento que mucha gente me quiere". También participó en el número 620 (noviembre 2002), en el apartado *Lectores y lecturas*, con el artículo "Mi biblioteca personal": "He leído mucho de literatura, de filosofía, de ciencias sociales...". Finalmente, en el número 627 (junio 2003), en el apartado *Transfondo. Enseñar a envejecer*, con el artículo "Soy un privilegiado": "Ahora ya superjubilado vivo en mi mismo la música callada de la soledad sonora". También participó en el número 624 (marzo 2003) pp. 26-27, en el apartado *Mirar y ver*, con un artículo en defensa del teólogo Juan José Tamayo, "Una fe católica actual en Jesucristo".

¹⁴ AA.VV., *De la dictadura a la democracia. La acción de los cristianos en España (1939-1975)*, o.c., pp. 242.

¹⁵ AA.VV., *Iglesia y Sociedad en España (1939-1975)*, o.c., pp. 64-65.

¹⁶ AA.VV., "Editorial", en *Praxis. Revista de higiene mental*, 1 (1960) p. 3: "Nuestra revista pretende ser órgano, vehículo e instrumento de las mejores posibilidades objetivas. Esta pretensión incluye: toma de conciencia, lo más real posible, de las diversas situaciones individuales y colectivas y una repercusión sobre el mundo de nuestros valores...y las estructuras sociales que los hacen posibles".

produjeron obras de un extraordinario calado en torno a romper la inercia de valorar e idolatrar al dinero y la riqueza como el dios absoluto que movía la vida de los hombres¹⁷. La revista *Praxis* quería legitimar un mundo mejor y más humano, y desde su publicación en Córdoba se encargó de que estos objetivos y esta línea definitoria fuera constante José Aumente¹⁸. También hay que hacer referencia a los libros de algunos autores estudiosos de la proyección del marxismo y el cristianismo, entre los que destacamos a Ignacio Fernández de Castro¹⁹ y su *Teoría sobre la revolución*²⁰, Julián Cerón²¹, Juan Gerona o Alfonso Carlos Comín²².

Gran parte de las tesis sobre el diálogo cristianismo-marxismo podría encontrar su precedente español en este movimiento, movimiento profundamente interesado por la teoría y la práctica de este sistema de pensamiento y de acción política y social.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 6-7: "La misión cristiana será convencerse de la justicia, de su rebeldía y de la legitimidad de romper las barreras de un orden social que no admite más título que el dinero".

¹⁸ AUMENTE, J., *Confrontación, diálogo y compromiso*, Nova Terra, Barcelona 1966¹, p. 12: "Se trata de encontrar una nueva forma de conciencia religiosa... se trata de dilucidar la fe auténtica en Dios, con la alienación religiosa en sus diversas formas históricas".

¹⁹ Ignacio Fernández de Castro, abogado católico de Santander, exponente de la doble posición de apertura y rechazo del marxismo y comunismo soviético por parte del cristianismo.

²⁰ FERNÁNDEZ DE CASTRO, I., *Teoría sobre la revolución*, Taurus, Madrid 1959. En la contraportada de esta primera edición podemos leer lo siguiente: "Las dos grandes revoluciones históricas se hicieron para lograr derechos y deberes; la tercera, la revolución de los cristianos, vendrá a satisfacer las necesidades esenciales del hombre". Y en sus páginas 10-11 destacamos: "La tercera revolución puede perfectamente tener un profundo significado cristiano si la actitud crítica señalada se desarrolla plenamente hasta convertirse en postura revolucionaria. Necesita, sin embargo, no equivocar su objetivo revolucionario y no confundir, como Don Quijote, los molinos de viento con gigantes... en el mundo, la revolución marxista está ya hecha, es una realidad social... la tercera revolución tiene que ir más allá". También podemos remitir a la obra del mismo autor, que demuestra el interés por el diálogo entre marxismo y cristianismo, *¿Unidad política de los cristianos?*, Taurus, Madrid 1959, de la que destacamos las páginas 28-30 -en las que se retoma la conferencia pronunciada por Díez-Alegría en el Aula Magna de la Facultad de Derecho de Madrid el día 21 de marzo de 1958, describiendo la división de la sociedad española-, y la página 68: "Resulta indudable que los cristianos no sólo pueden colaborar con grupos no cristianos, sino que pueden unirse estrechamente a éstos hasta formar un solo grupo político". Otra obra de gran interés del mismo autor: *Del paternalismo a la justicia social*, Euramerica, Madrid 1956, pp. 127-128: "En el proyecto revolucionario de las clases populares, y más concretamente de la clase obrera... existen elementos de fraternidad y de amor a la justicia, y que estos dos elementos, por su origen histórico, por su inspiración y por su contenido, son claramente cristianos...".

²¹ Secretario General del Frente de Liberación Popular (FELIPE), joven diplomático en activo, católico de izquierdas, hijo de un militar de la República. Para mayor información remitimos a la obra DÍAZ SALAZAR, R., *Iglesia, Dictadura y Democracia*, o.c., p. 183: "Los principales dirigentes del FLP eran católicos revolucionarios, entre los que se encontraban J. Cerón Ayuso, en unas reuniones de tipo cristiano en su domicilio empezó a fraguarse este partido, I. Fernández de Castro, sus libros son un signo de la mentalidad de los católicos del FLP, A. Comín, J.R. Recalde, L. Rincon, el FLP, aunque nació de núcleos católicos y sus principales dirigentes en la primera etapa eran católicos, no era un partido confesional, sino de tendencia socialista marxista... la acción de mayor resonancia del FLP fue su participación en la organización de la Huelga General Pacífica, prevista para el 18 de junio de 1959. Con este motivo fueron detenidos J. Cerón Ayuso, L. Rincón, R. Ortega, junto a los dirigentes comunistas S. Sánchez Montero y L. Lobato... fueron juzgados en un consejo de guerra en noviembre. J. Cerón Ayuso representó a un sector de católicos en lucha contra la dictadura. Fue defendido por J. M. Gil Robles y testimoniaron en su favor los sacerdotes José M^a de Llanos, F. Sopeña y José M^a Díez-Alegría". Podemos ampliar información en IBÁÑEZ ALONSO, J., *La palabra no estéril*, localizado en www.nodo50.org, p. 4: "Jesús Ibáñez antes de su detención... Un día le visitó Julio Cerón... y en su autobiografía dice que Cerón estaba dotado de una poderosa inteligencia y de un inmenso poder de seducción... visitamos a todos los posibles disidentes: artistas, intelectuales y curas... en torno a Cerón, Díaz del corral, Chimo Aracil, García Camarero... Y en torno a Ibáñez y los curas Jiménez Maraño y Díez-Alegría, Pérez Díaz, Torreblanca, Alfonso Arnau, en Madrid... En Barcelona en torno a Alfonso Carlos Comín y los hermanos Gómis. En Euskadi, San Sebastián, en torno a José Recalde. En Bilbao a Luciano Rincón. En Andalucía, a Morillo y Aumente. En Cantabria, alrededor de Fernández de Castro y Eduardo Obregón...".

²² DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *Rebajas teológicas de otoño*, Descleé de Brouwer, Bilbao 1980², pp. 216-217.

Otro ejemplo de esta relación entre marxismo y cristianismo ha sido el artículo que Eduardo Obregón, un cristiano de izquierda de Santander, militante del Frente de Liberación Popular (FLP) y muy próximo a la Hermandad Obrera de Acción católica (HOAC), escribió en 1960, titulado "El cristianismo no es un anticomunismo", que es un excelente indicador de la posición crítica de los cristianos de izquierda ante el comunismo. En él muestra cómo el rechazo del comunismo se debe a su materialismo y a su concepción totalitaria del Estado, no al objetivo revolucionario de destruir el capitalismo y emancipar a la clase obrera²³.

La revista *Praxis*, titulada *Revista de Higiene mental de la sociedad*, pretende ser una revista viva y encarnada, que repercuta en la sociedad, consciente de que el saber es praxis y ha de elaborarse en el seno de una dialéctica con la realidad, en progreso constante. No bastaría, por tanto, con actuar sobre cada individuo en particular, sino que es necesario hacerlo sobre la sociedad que lo aloja y en la cual se desarrolla. Desde estas claves habría que orientar todo este movimiento de "higiene mental" hacia la realización de una sociedad que fuese realmente cristiana²⁴.

El segundo número de la revista *Praxis*, publicaba un editorial titulado *Nuestros intelectuales y la praxis*²⁵. En él sostenía y defendía que al intelectual le incumbía la misión de procurar que la evolución de su pueblo fuera más homogénea, más coherente y más eficiente en todos los aspectos, es decir, formarse con su pueblo y para su pueblo. Ello llevaría consigo la dialéctica intelectual-pueblo, en la que se elaborase histórica y políticamente, la verdadera élite de intelectuales, para transformar la mentalidad popular e incorporarla a ella, aquellas realidades que son históricamente verdaderas.

En 1963 comenzaron a publicarse tres significativas revistas²⁶. La primera de signo opuesto a todas las demás, nos referimos a la revista dirigida por Florentino Pérez Embid,

²³ DÍAZ SALAZAR, R., *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda*, o.c., p. 72.

²⁴ AA.VV., "Libertad y justicia burguesa. Breve crítica de un mito", en *Praxis. Revista de higiene mental* 1 (1960) p. 13, recoge un extenso resumen de la conferencia del mismo título impartida, en la Facultad de Derecho de Madrid, por José Aumente, dentro del Ciclo organizado por el Servicio Universitario de Trabajo durante los días 4 a 6 de abril. Destacamos en el punto 6: "En la estructura burguesa el obrero se encuentra deshumanizado respecto a su trabajo... el trabajo se convierte en algo antinatural... algo exclusivamente dirigido a conseguir un jornal vacío de dignidad humana". Otras conferencias impartidas en este Ciclo fueron las de Ignacio Fernández de Castro "*Clases sociales: su estructura y dinámica*", y la de J. M. Díez-Alegría, "*El actual problema social y el redescubrimiento del Evangelio*".

²⁵ AA.VV., "Nuestros intelectuales y la praxis", en *Praxis. Revista de higiene mental*, p. 2 (1960) 2: "La desaparición entre nosotros, primero de Ortega y, últimamente de Marañón, al invitarnos a la valoración de su obra, nos plantea otro importante problema: la significación y el papel que el intelectual debe desempeñar en relación a la sociedad en que vive... Aún existen entre nosotros toda una serie de intelectuales que no se percatan de la verdadera naturaleza de las relaciones humanas".

²⁶ ABELLÁN, J.L., o.c., pp. 30-33: "Aunque sea en nota a pie de página no podemos dejar de citar dos revistas publicadas fuera de España: *Realidad en Roma* y *Cuadernos de Ruedo Ibérico*, en París. Han tenido enorme importancia durante la década del 60, como estímulo y aglutinante de un renaciente marxismo joven en España, según señala Elías Díaz en su trabajo 'La filosofía marxista en el pensamiento español actual', publicado en Cuadernos para el Diálogo, número 63, diciembre, 1968".

siendo su primer número de enero-febrero de 1963. De inspiración ideológica del Opus Dei²⁷, *Atlántida* surgió como un esfuerzo por reavivar los fundamentos cristianos de la cultura de Occidente frente al peligro que las tendencias secularizadoras actuantes en el actual proceso histórico de la sociedad *euroamericana* llegasen a desintegrar el legado de la tradición cultural Occidental²⁸.

Atlántida pretendía ser un testimonio comprometido y riguroso del encuentro entre la mentalidad conservadora de una cierta rama de los intelectuales católicos españoles y la actualidad tecnócrata que empezaba a conformar la existencia de Occidente.

La entrada en 1947 del Opus Dei, reconocido como Instituto secular y Prelatura personal posteriormente de corte neocapitalista (negando que la explotación de la clase obrera constituya una característica esencial del capitalismo²⁹), mermó la influencia directa de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas (ACN de P)³⁰.

Otra interesante revista creada en 1923 por José Ortega y Gasset, se dejó de publicar en 1936 y reapareció, dirigida por José Ortega Spottorno, en 1963³¹, es *Revista de Occidente*. Tuvo como secretario de redacción primeramente a Paulino Garagorri³², y después a Jaime Salinas y José Varela. Formaron su Consejo asesor: Fernando Chueca, Luís Díez del Corral, Enrique Lafuente Ferrari, Pedro Laín Entralgo, Rafael Lapesa, José Luís Aranguren, José A. Maravall, Julián Marías, José Luis Sampedro, Fernando Vela, Manuel García Pelayo y Antonio Rodríguez Huéscar.

El objetivo de la revista era conocer por dónde iba el mundo, pues detectaban síntomas

²⁷ CARANDELL, L., *Vida y milagros de monseñor Escrivá de Balaguer, fundador del Opus Dei*, Deriva, Barcelona 1992. En sus páginas 23-34 desarrolla el prólogo a la edición de 1975, suscrito por Alfonso C. Comín, del que destacamos en la página 25: "El Opus Dei ha sido un elemento pertinazmente presente en la vida civil y eclesial de nuestra juventud... el acoso de las conciencias y la presencia proselitista del Opus Dei había hecho de esta Institución un polo de referencia inevitable en el seno de la Iglesia española". También puede consultarse el artículo de CANDANEDO, P.G., "Murió el Padre", en *Vida Nueva* 989 (1975) pp. 11-13.

²⁸ ORTÍ BENLLOCH, J.A., "Crítica al número primero de la revista *Atlántida*", en: *Revista de Estudios Políticos* 129-130 (1963) pp. 452-453.

²⁹ DE MIGUEL, A., *Sociología del franquismo. Análisis ideológico de los ministros del Régimen*, o.c., p. 63: "El Opus Dei representa la irrevocable decisión de engancharse al tronco del capitalismo desarrollado, la interrelación en el poder de los sectores burgueses industriales y los que representaban a las clases medias de cuño más bien tradicional... la sumisión a una creciente dependencia tecnológica de los grandes países capitalistas, y de todo lo relacionado con ello".

³⁰ DÍAZ, C., *España, canto y llanto. Historia del movimiento obrero con la Iglesia al fondo*, Acción Cultural Cristiana, Madrid 1996, p. 416. Ver también DÍAZ SALAZAR, R., *Iglesia, Dictadura y democracia*, o.c., p. 80: "Durante el franquismo, determinados grupos católicos, sobre todo la ACNP y el Opus Dei, mantuvieron la ideología nacional-católica, mezclada con una combinación de desarrollismo y tecnocracia, basados en el llamado crepúsculo de las ideologías". Es importante tener en cuenta que la influencia de la ACNP ve perdiendo comba en el panorama social y político de forma relativa ya que hasta hoy permanece en la forma del CEU de forma activa.

³¹ FUSI, J.P., *Un siglo de España. La cultura*, o.c., p. 132.

³² Es muy fructífero leer a un continuador con acento propio de reflexión orteguiana como es GARAGORRI, P., *Introducción a Ortega*, Alianza Editorial, Madrid 1970, p. 12: "He tenido muy en cuenta, no sé si con fortuna, su ejemplar consejo docente: "Quien quiera enseñarnos una verdad, que no nos la diga..., que nos sitúe de modo que la descubramos nosotros".

de una profunda transformación en las ideas, en los sentimientos, en las instituciones, además constataban que muchas personas comenzaban a sentir la penosa impresión de ver su existencia invadida por el caos. El tiempo nuevo reclamaba saber por dónde va el mundo con premura claridad y sereno rigor³³.

Mención especial merece la revista *Cuadernos para el diálogo*. Para Díez-Alegría, tanto como una valoración muy positiva de su presencia en medio de la sociedad española. Tiene verdaderamente una importancia vital³⁴, pues su estudio nos abre puertas y ventanas de la propia historia que está viviendo España. Ante ésta, la revista nos invita a estar muy atentos a:

Los procesos culturales y su importancia en la conquista de espacios libres que preceden a la reforma política³⁵.

Inicialmente dirigida por Joaquín Ruiz Giménez³⁶, siendo Pedro Altares su secretario de redacción, y posteriormente por Félix Santos, la revista nació con una neta y clara inspiración cristiana³⁷.

Su primer número lleva fecha de octubre de 1963 y colaboraron en él: Pedro Laín Entralgo, José María de Llanos, Joan Maragall, Juan Rof Carballo, José Luis Sampedro, Marcelino Zapico, José Luis Sánchez, José Blasco, Juan Luís Cebrián, Salvador Lissarrague, Ignacio Sotelo, Elías Díaz, Miguel Bilbatúa, Javier Ruperez, Francisco Síntes, Joaquín Ruiz-Giménez³⁸ y Pedro Altares, comentarista de la última publicación de Díez-Alegría³⁹.

³³ ORTEGA SPOTTORNO, J., "Propósitos preliminares al número primero de la segunda época de *Revista de Occidente*", I (segunda época) (1963) pp. 1-4: "Integrando las renovaciones que procedan, la *Revista de Occidente*, quisiera seguir siendo, con fidelidad a su pasado (claridad, claridad demandan ante todo los tiempos que vienen), el recinto tranquilo y correcto donde vengán a asomarse todos los espíritus resueltos a ver claro".

³⁴ MUÑOZ SORO, J., o.c., pp. 286-288: "Cuadernos para el Diálogo no fue en sus orígenes otra cosa que la materialización de este impulso ético surgido bajo el imperativo de la fe, de acuerdo con el nuevo compromiso entre lo temporal y lo espiritual... bajo el imperativo moral y de fe contenido en la *Pacem in Terris* el diálogo con el otro: el obrero, el marxista, el ateo. De este humus surgirá, en 1963, la revista Cuadernos para el Diálogo...".

³⁵ MORA GARCÍA, J.L., "Síntesis de la obra de Javier Muñoz Soro *Cuadernos para el Diálogo* (1963-1973). Una historia cultural del segundo franquismo": *Revista de hispanismo filosófico*, 11 (2006) p. 58.

³⁶ FUSI, J.P., *Un siglo de España. La cultura*, o.c., p. 132. Además, invitamos a asomarse a LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 322: "Joaquín Ruiz-Giménez, al que Alegría considera un político cristiano y honesto abierto a la izquierda, que hizo una gran labor con *Cuadernos para el diálogo*". Puede ampliarse la información en AA.VV., *De la dictadura a la democracia. La acción de los cristianos en España (1939-1975)*, o.c., pp. 30-31. Y no podemos dejar en el tintero el excelente trabajo de MUÑOZ SORO, J., *Cuadernos para el Diálogo (1963-1976). Una historia cultural del segundo franquismo*, Marcial Pons, Madrid 2006, pp. 36-37; 57-65; 74-75; 91-92; 95-101; 113; 132: "Los editoriales y artículos dedicados a los temas obreros supusieron una parte muy importante del total, lo que podría parecer sorprendente para una revista intelectual, pero era coherente con el relevante papel otorgado por la oposición antifranquista a los trabajadores como sujetos de transformación social. Fueron censurados varios artículos y el primer número extraordinario dedicado al sindicalismo, con las firmas de Julián Ariza, Marcelino Camacho, Jordi Solé Tura, Alfonso Carlos Comín, Mariano Rubio, Díez-Alegría, González Ruiz, José María de Llanos, José María Setién, Carlos París y Ruiz-Giménez".

³⁷ DÍAZ SALAZAR, R., *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda*, o.c., p. 68.

³⁸ COMPTE GRAU, M^a.T., "Los fundamentos del orden político en Cuadernos para el Diálogo": *XX Siglos* 36 (1998) pp. 85-87: "La Revista Cuadernos para el Diálogo nacía en la temprana fecha de 1963, concretamente en el mes de octubre. Pero la .../..

El editorial principal de su primer número, *Razón de ser*, marcaba el objetivo de su nacimiento: el honrado propósito de facilitar la comunicación de ideas y de sentimientos entre hombres de distintas generaciones, creencias y actitudes vitales en torno a las concretas realidades y a los incitantes problemas religiosos, culturales, económicos, sociales, políticos de la cambiante coyuntura histórica de España⁴⁰. Para todo ello contaba con la fidelidad de sus colaboradores a tres principios fundamentales⁴¹: el mutuo respeto, una atenta sensibilidad para todos los valores que dan sentido y nobleza a la vida humana y un común afán de construir un mundo más libre, más solidario y más justo⁴².

Realmente esta revista contribuyó muy positivamente a la apertura de la conciencia de muchas personas para saber y ver los acontecimientos que ocurrían en España y poder leerlos a la luz de distintos derechos fundamentales del hombre. Esta visión y valor se cumple desde su acta fundacional:

Desde el primer curso de carrera, me encontré en la asignatura de Derecho Natural, con el profesor Ruiz Giménez y sus ayudantes, Elías Díaz y Gregorio Peces-Barba, que explicaban el derecho natural fundándose en los cambios democráticos que se necesitaban para la creación de un Estado nuevo.

Alrededor de Ruiz Giménez, de Pedro Altares, de Leopoldo Torres y de Rafael Martínez Alés, se empezó a gestar un movimiento que luego fraguó como revista y

gestación de la misma se remontaba unos años antes, concretamente al curso 1957-1958, en Salamanca, y gracias a los coloquios celebrados en el Convento de San Esteban acerca del contenido del conocido esquema XIII, germen de la constitución pastoral *Gaudium et Spes*. Estos encuentros llamados por Joaquín Ruiz Giménez Cuadernos Verbales para el Diálogo, permitieron que la idea de la revista fuese fraguándose... la revista que fundó Ruiz Giménez no podía escapar a la dinámica inaugurada por el Papa Juan XXIII y retomada por Pablo VI... en 1962 Joaquín Ruiz Giménez es invitado a participar en el Concilio Vaticano II, como experto (Perito en materias sociales), en los trabajos preparatorios del III Congreso Mundial de Apostolado Seglar y en el Concilio Vaticano II... los minutos de diálogo que tuvo Joaquín Ruiz Giménez con el Papa en los últimos días de abril de 1963, a un mes de su muerte, le prometió aplicar sus enseñanzas y Cuadernos para el diálogo cristalizó al calor de ese entrañable empeño... para el desarrollo del proyecto contó Ruiz Giménez con la experiencia de antiguos compañeros suyos en *Pax Romana* y con algunos jóvenes como Ignacio Camuñas, Gregorio Peces Barba, Javier Rupérez, Julio Rodríguez, quienes junto a los veteranos constituyen el núcleo duro de la fundación de Cuadernos..."

³⁹ ALTARES, P., "Actitudes cristianas ante los problemas sociales": *Cuadernos para el Diálogo* 5-6 (1964) pp. 40-41: "José María Díez-Alegría pertenece al grupo de los que, en frase del profesor Aranguren, intentan auscultar la hora de España, saber con cierta precisión qué tiempo estamos viviendo y cómo hemos de vivirlo...". Remitimos también al encuentro que Pedro Altares mantuvo con José María Díez-Alegría, José María González Ruiz y José María de Llanos, plasmado con pluma magistral en *Cuadernos para el Diálogo* 119 (1973) pp. 13-21.

⁴⁰ ABELLÁN, J.L., *o.c.*, p. 216: "Los encuentros y reuniones entre cristianos y marxistas son imposibles en España por estar oficialmente proscrito el marxismo, pero no faltan tendencias entre nosotros afines dentro del campo católico, entre las que debe destacarse la actitud mantenida por una revista de creciente prestigio, a cuyo expresivo título, Cuadernos para el Diálogo, se viene manteniendo fiel desde su fundación en 1963".

⁴¹ PANDO BALLESTEROS, M.P., "La instrumentalización Democristiana del Discurso de los Derechos Humanos a través de la Revista Cuadernos para el diálogo": *Impulso* 17 (2006) p. 63: "La orientación de Cuadernos se explica mejor por las directrices de Juan XXIII. En 1963, en la *Pacem in Terris*, la Iglesia daba el paso histórico de asumir todo el elenco de derechos fundamentales contenidos en la Declaración de 1948... la Encíclica consagra la libertad religiosa y el resto de las libertades personales y colectivas, además de los derechos de igualdad y solidaridad..."

⁴² AA.VV., "Editorial": *Cuadernos para el Diálogo* 1 (1963), p. 1-2: "Estos Cuadernos son cualquier cosa menos utópicos y ucrónicos... arraigan en un tiempo concreto... y en lugar preciso de la tierra: España, pedazo vivo de Europa y de la gran familia de los pueblos hispánicos..."

que dio lugar a la fundación en 1963 de Cuadernos para el Diálogo⁴³.

Todos los autores de artículos religiosos de *Cuadernos* fueron en su momento bastante conocidos, pero sorprendentemente, en su gran mayoría han resultado marginales en su evolución de la Iglesia española de esos años. Algunos han mantenido una trayectoria peculiar, original, como González Ruiz, Díez-Alegría⁴⁴, Lili Álvarez⁴⁵, Dalmau, Reyes Mate, Carrillo Alborno, Antonio Marzal, Juan Arias, Jesús Aguirre, García Salve⁴⁶. La fuerza de personas como Comín o Díez-Alegría impulsaba la construcción de un cambio histórico, donde los oprimidos fuera reconocida su dignidad y sus posibilidades de transformar la sociedad⁴⁷. En su recorrido, la revista, tuvo en cuenta a autores renovadores dentro de la Iglesia y por supuesto al propio Díez-Alegría⁴⁸. Por ejemplo, en su número 114 (marzo de 1973) el titular de su portada era "Entrevistas con Mitterrand, Borges, Díez-Alegría", a quien en las páginas 21 a 23, bajo el epígrafe "Iglesia", entrevistaba Antonio García Rayo⁴⁹, describiéndole en la tercera columna como alguien original y cristiano sincero, en un mundo que rechaza a los que quieren vivir y leer de forma original la vida⁵⁰.

El proyecto político de *Cuadernos* es ante todo un proyecto de naturaleza ética⁵¹. *Cuadernos* creía que la mejor convivencia posible es aquella que se construye desde el reconocimiento de la dignidad inviolable de la persona, expresada socialmente a través de los

⁴³ SAUQUILLO PÉREZ DEL ARCO, F., o.c., p. 53.

⁴⁴ MUÑOZ SORO, J., *Cuadernos para el Diálogo (1963-1976). Una historia cultural del segundo franquismo*, o.c., p. 317: "Un dossier del Ministerio de Asuntos Exteriores sobre las revistas católicas españolas valoraba Cuadernos para el Diálogo en los siguientes términos: Fue en un principio órgano de la democracia cristiana. Ahora está bajo una cada día más descarada influencia marxista por algunos de los colaboradores. Es un órgano de presión contra el Estado. Muy ambiguos todos los artículos sobre temas de Iglesia. Defendió todos los temas de la Asamblea Conjunta. Altavoz de los contestatarios de la Iglesia. Defiende y publica todas las ideas de Díez-Alegría. Tendencia: totalmente secularizante y desacralizadora".

⁴⁵ ALVAREZ, L., Materialismo practico bendecido, en: AA.VV., *El pueblo de Dios en marcha*, Edicusa, Madrid 1968, pp. 109-125: "Esta reducción del hombre civilizado del año casi 2000 a la opacidad de este materialismo unidimensional, es, creo yo, el mal de todos los males. En literatura se muestra con el 'nouveau roman' y su arte fotográfico; en filosofía, con el neopositivismo, frío y exangüe, de la escuela de Wittgenstein, y en el recientísimo presente, con las nuevas teorías del estructuralismo...". Más referencias en, LÓPEZ ARANGUREN, J.L., *Talante, juventud y moral*, paulinas, Madrid, 1975, p. 121.

⁴⁶ LABOA, J.Mª., "La Iglesia en Cuadernos para el Diálogo": *XX Siglos* 36 (1998) p. 75.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 78-81.

⁴⁸ Conviene también resaltar algunos artículos de vital importancia escritos por Díez-Alegría: "La libertad religiosa en los papas del siglo XIX": *Cuadernos para el Diálogo* 24 (1964) pp. 20-21; "El pensamiento político del Papa Juan XXIII": *idem* pp. 22-23; "Concepción cristiana del mundo del trabajo": *idem* p. 40.

⁴⁹ Para este redactor, José María Díez-Alegría, es un nuevo Moisés al que, al tirar la vara profética (en alusión a su libro) delante del pueblo de Dios, quienes están llenos de su espíritu, le creen. Ver LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 268.

⁵⁰ MUÑOZ SORO, J., *Cuadernos para el Diálogo (1963-1976). Una historia cultural del segundo franquismo*, o.c., pp. 118-119: "El ejemplo del jesuita José María Díez-Alegría, exclaustrado como consecuencia de su libro ¡Yo creo en la esperanza!, simboliza esa dificultad de ser libre dentro de la Iglesia. Quizás se trataba, como escribía Aranguren, de una crisis de la Iglesia-institución y de un nuevo modo, desde fuera, de estar dentro de ella; o de sustituir el anticlericalismo por un antijerarquismo como solicitaba el padre Dalmau. Sin embargo, para muchos se trataba de un nuevo fracaso, esta vez definitivo, en la triste historia del catolicismo español".

⁵¹ COMPTE GRAU, Mª.T., o.c., p. 86: "Con los términos pedagogía del diálogo describe José María Gil Robles la tarea de una revista, que de la mano de Ruiz Giménez, quiso contribuir a formar a los españoles...".

Derechos Humanos y la promoción del Bien Común⁵².

Y por último, nace en 1964, una editorial de gran valor. Nos acercamos a ella muy brevemente, para terminar de dibujar este panorama de los medios de comunicación, como vías no académicas pero que han sido soporte sólido para que ideas, pensamientos, diálogos afloraren en medio de la vida de un pueblo. Nos referimos a la editorial *zyx*. La crearon setecientos militantes de la HOAC en el mes de marzo de 1964⁵³. Fue la primera en la difusión de literatura, cultura y formación obrera. En esta editorial se dará una histórica convergencia entre antiguos anarquistas, comunistas y socialistas convertidos al cristianismo, tales como Carlos Díaz⁵⁴ o José María Oriol.

Es de destacar que la viuda de Julián Besteiro cedió a *zyx* los derechos de autor de la obra *Marxismo y antimarxismo*⁵⁵, y Cipriano Mera, líder anarco-sindicalista, ofreció su archivo a los responsables de *zyx*.

La editorial ZYX supuso realmente un importante factor de socialización política y de creación de conciencia de clase desde un cristianismo crítico. Sus catálogos muestran la clara orientación de izquierda de sus libros y sobre todo la capacidad de publicar obras accesibles a los trabajadores, por sus dimensiones y precios. Entre los primeros libros de ZYX se encuentran autores como Ángel Pestaña, Juan Gómez Casas⁵⁶; y libros sobre el socialismo escandinavo, la revolución agraria en Cuba, los kibutz en Israel, la autogestión en Yugoslavia y en Checoslovaquia, la historia del movimiento obrero o los modelos plurales del socialismo europeo. Jóvenes economistas como Ramón Tamames, Enrique Barón, Juan Muñoz, José Luis García Delgado, publicaron aquí sus primeras obras.

⁵² Íd., pp. 88-97: "El ser humano, entiende Cuadernos para el diálogo, es un ser capaz de trascender; hacia Dios y hacia los otros hombres. Por ello el diálogo cobrará un lugar especial en esta revista, como método capaz de encontrar la verdad... a la propia revista le interesa, como paso previo, la educación de las mentalidades y las actitudes como el único modo de superar estructuras injustas de convivencia... la propuesta de Cuadernos para el Diálogo busca la conversión de los valores morales de matriz cristiana en valores universalmente asumibles".

⁵³ DÍAZ SALAZAR, R., *Iglesia, Dictadura y Democracia*, o.c., p. 226 y DÍAZ, C., o.c., p. 434.

⁵⁴ Es una figura digna de estudio, profesor de la Universidad de Madrid, en la cátedra de metafísica. Se doctora en Múnchen con el tema "La intencionalidad en la fenomenología de Husserl". Es un especialista en la confluencia entre marxismo y personalismo, desde el punto de vista fenomenológico. Trata de explicar con rigor académico la importancia de no perder las raíces obreras. Ha sido compañero del doctorando en las clases de latín de la Universidad Pontificia de Salamanca. Destacamos dos obras: DÍAZ, C., *Personalismo obrero (presencia viva de Mounier)*, Edita Zero, Vizcaya 1970, p. 7: "De inspiración cristiana, en el personalismo puede militar todo hombre con ideas claras sobre la dignidad de la persona, sus derechos, su igualdad y, por consiguiente, la lucha contra cualquier enemigo totalitarista, bien sea el capitalismo, el fascismo, el comunismo intransigente que no admita varias formas de desarrollo...". Y una segunda obra: DÍAZ, C., *En el jardín del edén*, Editorial San Esteban, Salamanca 1991, pp. 117-123.

⁵⁵ BESTEIRO, J., *Marxismo y antimarxismo*, ZYX, Madrid 1967.

⁵⁶ DÍAZ SALAZAR, R., *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda*, o.c., p. 56.

SEGUNDA PARTE:
APROXIMACIÓN A UNA BIOGRAFÍA INTELECTUAL

José María Díez-Alegría, S.J. (Societatis Iesu)
Doctor en Filosofía. Doctor en Derecho. Licenciado en Teología
ExProfesor Ordinario de Ciencias Sociales
de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma
Jubilado por méritos de guerra incruenta
Sacerdote en el Pozo del Tío Raimundo (pozo, tierra y mundo)
Sección postal: Martos, 15. 02018 Madrid
Teléfono: 2037345
(No hay télex)

*(Tarjeta de visita)*¹

¹ EYMAR, C., “La serenidad de un espíritu burlón”, *El Ciervo* 524 (1994) p. 6: “Tarjeta que el Padre Díez-Alegría envió a los amigos cuando fue separado de la Compañía”.

PRESENTACIÓN

En la primera parte hemos expuesto aquellos aspectos del contexto histórico que consideramos más relevantes en el contexto que se fraguó la vida del profesor Díez-Alegría, tanto en la realidad española como fuera de ella. Nos hemos hecho una composición del lugar que ocupa su persona y vida intelectual en medio de nosotros. Desde esta experiencia comienzan mis visitas al padre Díez-Alegría, por medio de un íntimo amigo suyo, a quien tengo el placer de conocer, se trata de Domingo Melero¹. Son dos años de visitas de forma regular y continuada, que me permiten tener no solamente un material inédito y un testimonio de viva voz, sino que también me hacen reflexionar sobre el pensamiento español de forma rigurosamente académica. Estoy delante de Díez-Alegría, su trayectoria y su vida inspiran una hondura y respeto absoluto y por supuesto un reconocimiento debido a un pensador que trató de clarificar el sentido de la historia de España desde sus perspectivas y escorzos éticos y jurídicos.

Comencemos con algunos de los últimos acontecimientos que conocemos de la vida apacible y amable de José M^a. Díez-Alegría.

Realizo una primera entrevista personal², larga, según el propio Díez-Alegría (su duración real fue de quince minutos), quien expresaba que sólo oye en teléfonos fijos, mientras que “en los nuevos de carcasa” (se refiere a móviles), como él los llama, no oye nada de nada. Ayudado por su andador, y con su visión escasa -por lo que pedía constantemente mil perdones- no dejaba de repetir a cada una de las preguntas que no se acordaba de nada. Que siempre ha querido y le ha gustado atender a la gente, pero que ahora a su edad inverosímil de 97 años³, siente, no un muro, pero sí una cortina bastante gruesa, que le impide tener visión sobre los rostros de las personas; que aunque está pendiente de la realidad y del mundo, “sobre todo de Asturias”, ya no tiene fuerzas; que está “cegatón” y me remitía a la penúltima entrevista concedida a una empresa para hacer un documental sobre el Pozo del Tío Raimundo. Por último le pregunté por Bélgica y recordaba vagamente sus estudios allí, aunque sí recuerda algo del mencionado grupo *nosotros* y de la figura de Cardijn, fundador de

¹ Presidente de la Asociación Marcel Légaut; Fundador de la *Revista Cuadernos de la Diáspora*.

² Cinta de cassette 1. Carpeta 2. Entrevista realizada y grabada por el doctorando a J.M. Díez-Alegría, a las 13:30-13:45 del 29 de noviembre de 2008, en la Residencia de Jesuitas Mayores, Colegio San Ignacio, de Alcalá de Henares. material inédito.

³ Cinta de cassette 1. Carpeta 2. Grabación del 29 de noviembre de 2008 por el doctorando, en la Residencia de Jesuitas Mayores, Colegio San Ignacio, de Alcalá de Henares material inédito, en la que Díez-Alegría explica que llegar a estas edades es como para que le expongan a uno en ferias, por la longevidad que tiene y la superación de las enfermedades.

la JOC: "Eran tiempos en los que no se podía estar en España, así que me enviaron a estudiar allí".

El 13 de diciembre de 2008, mediante llamada telefónica, me comunicó el Padre Morales, asistente del Padre Díez-Alegría, que éste había sufrido un grave trastorno intestinal y que además estaba perdiendo la memoria de forma acelerada, por lo que mi próxima visita, prevista en las navidades, no se podía realizar⁴.

El domingo 15 de marzo de 2009, visité a José María Díez-Alegría en la residencia de jesuitas de Alcalá de Henares. Estaba sumamente tranquilo, casi sin memoria, paseo en silencio junto a su paso torpe, y recuerdo todo lo que he leído de él, su biografía intelectual.

Después de estas breves aportaciones sobre el momento más presente de Díez-Alegría, nuestra tesis doctoral comienza todo el periplo de su biografía intelectual y académica de más de medio siglo al servicio de los hombres y mujeres que viven y luchan por conseguir un mundo mejor en todas sus vertientes y espacios humanos.

⁴ Llamada telefónica recibida por el doctorando a las 21:15 del 13 de diciembre de 2008, realizada por el Padre Morales, S.J.

CAPÍTULO 1

BUCEANDO EN SUS ORÍGENES FAMILIARES (1911-1954)

José María Díez-Alegría nació el 22 de octubre de 1911¹ en un Banco, la sucursal del Banco de España en Gijón. Un edificio que hoy ya no existe. Su padre era el director y tenía vivienda en el inmueble del Banco². Lo del Banco era herencia familiar, pues su abuelo paterno Ambrosio Díez, natural de Nieva de Cameros, un pueblo al sur de la provincia de Logroño y lindante con Soria, era cajero del mismo. Los Alegría³, por su parte provenían de Salvatierra de Álava, aunque estaban afincados en Pamplona⁴. Díez-Alegría inició sus primeras letras y rudimentos de francés con una maestra particular, en su casa de la ciudad asturiana. También clases de violín, pues tenía buen oído y cualidades para la música.

Después la familia se trasladó a la calle Santa Elena⁵, a un piso enfrente del Instituto Jovellanos, centro de enseñanza secundaria público y laico, donde comenzó Díez-Alegría sus estudios en 1920, con 9 años⁶.

En 4º y 5º de Bachillerato tuvo como profesor al gran poeta de la Generación del 27, Gerardo Diego⁷. Impartía entonces el poeta a los alumnos las materias de *Preceptiva Literaria e Historia de la Literatura*⁸.

Leemos lo que recuerda José María Díez-Alegría del poeta:

¹ Sus padres Manuel Díez-Alegría y María Gutiérrez de la Gándara.

² DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., LLANOS, J.M., *Jesuita sí, Jesuita no*, Alce-Silos, Madrid-Valladolid 1976, p. 17.

³ El apellido Alegría es una derivación etimológica de Aleguía, que en Euskera significa "abundancia de pastos".

⁴ LAMET MORENO, P.M., *Díez-Alegría. Un jesuita sin papeles. La aventura de una conciencia*, Temas de Hoy, Madrid 2005, 23-25, 27. Ver también, DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., LLANOS, J.M., o.c., pp. 17-18: "Vino al mundo en Gijón y fue bautizado con 7 años en la parroquia de San Pedro por don Agapito, con dos años había recibido el sacramento de la confirmación en la Capilla de la Quinta veraniega del Obispo de Oviedo, en Somió (aldea residencial que rodea a Gijón por el nordeste, en un palacete junto a la plaza de Villamanín, donde terminaba el tranvía Gijón-Somió... de todos modos, no sé si las condiciones un tanto precarias en que fui confirmado habrán tenido algo que ver con el hecho de mi entrada en la Compañía de Jesús y de mi salida de ella".

⁵ GONZÁLEZ MUÑIZ, M.Á., o.c., p. 118.

⁶ LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 26: "Como cumplía años el 22 de octubre y para entrar en el Bachillerato, hacía falta tener 10 años cumplidos, estudio ingreso y primero en un solo año".

⁷ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., LLANOS, J.M., o.c., p. 21: "En Gijón todavía, siendo estudiante de bachillerato, me aprendí de memoria *Manual de espumas*, de Gerardo Diego, que era nuestro profesor de Literatura". LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 27: "Me enseñó a leer versos y a escribir, pues teníamos una clase semanal de redacción... era un excelente profesor que nos hacía gustar la literatura". (Catedrático de Literatura española y miembro de la Real Academia de la Lengua en 1947, había nacido en Santander en 1896, y murió en Madrid en 1987. Estudió Filosofía y Letras en la Universidad de Deusto y en las de Salamanca y Madrid. Catedrático de Instituto desde 1920, enseñó literatura en Gijón hasta que en 1966 se jubiló de la docencia; fue en esos años donde conoció al alumno Díez-Alegría). Y la aportación de la obra de REVUELTA GONZÁLEZ, M., S. J., *La Compañía de Jesús en la España contemporánea. Tomo III: Palabras y fermentos (1868-1912)*, Universidad Pontificia de Comillas-Sal Terrae-Ediciones Mensajero, Madrid-Santander-Bilbao 2008, p. 642: "La congregación de la Santísima Trinidad y de la Virgen del Pilar de Santander fundada el 25 de marzo de 1881 por el Padre Manuel Lasalea y cuyo fin era promover la honra y gloria de la Santísima Trinidad... era una congregación mixta... tenía mucho arraigo en la capital de Cantabria... los asociados en 1931 estaban distribuido en 42 coros. El número total se acercaba entonces a 1.100 asociados, de los que solamente 76 eran varones, entre ellos Gerardo Diego".

⁸ *La Nueva España de Gijón* 22.827 (miércoles 5 de julio de 2006) p. 24: "Reconozco que su influjo me ha durado toda la vida".

Puente arriba puente abajo
la lluvia está paseando.
Del río nacen mis alas
y la luz es de los pájaros.
Nosotros estamos tristes.
Vosotros lo estáis también.
Cuándo vendrá la primavera
a patinar sobre el andén.
El invierno pasa y pasa
río abajo, río arriba.
Le ha visto la molinera
cruzar con la cabeza pensativa.
El árbol cierra su paraguas
y de mi mano nace el frío.
Pájaros viejos y estrellas
se equivocan de nido.
Cruza la lluvia a la otra orilla
No he de maltratarla yo.
Ella acelera el molino
y regula el reloj.
El sol saldrá al revés mañana
y la lluvia vacía
volará a refugiarse en la campana⁹.

El primer contacto de Díez-Alegría con los jesuitas fue a través de su padre¹⁰, que era muy amigo del superior de la residencia de Gijón, don Cesáreo Ibero.

En 1926-1927, con sólo 15 años, Díez-Alegría, fue a estudiar 6º de Bachillerato a Granada¹¹, teniendo que cursar el año preparatorio, en el verano de 1927. También en

⁹ DIEGO, G., *Manual de Espumas. Versos humanos*, Cátedra, Madrid 1995, p. 118. El significado de la campana y el campanario le acompañará toda la vida, como cigüeña que siempre vuela en busca de Dios (como la cierva busca corrientes de agua así mi alma te busca a ti, Dios mío).

¹⁰ AA.VV., "Homenaje a José María Díez-Alegría": *El Ciervo* 524 (1994) pp. 6-7: "Mi padre era un hombre creyente normal. En los años veinte, a raíz de unos ejercicios espirituales, tuvo una especie de conversión a un cristianismo entendido en profundidad. Había trabajado mucho y desde muy joven, así que se encontraba gastado y, antes de cumplir los cincuenta, se retiró... me confesó que a medida que iba profundizando en el cristianismo, más difícil se le hacía vivir en el mundo de las finanzas. En los treinta años de jubilación que le quedaron se dedicó, en el ámbito de las conferencias de San Vicente de Paúl, a una labor de asistente social tratando de resolver, con gran empeño, los problemas de la gente. Cuando murió, nos sorprendió ver en el cementerio a ocho o diez personas de aspecto modesto a las que, al parecer, mi padre había ayudado de forma importante. Por eso entre mi padre y yo hay más convergencia existencial..."

¹¹ Díez-Alegría realizó sus estudios de bachillerato con dos planes de estudio, uno fue el del Conde de Romanones y el segundo el plan Callejo (Callejo ministro de Instrucción pública y bellas artes, Catedrático de Valladolid, muy conservador. Podemos ver el testimonio de Díez-Alegría al respecto en: cinta transcrita del archivo de Domingo Melero. Caja 11. Cinta 11 de fecha 9 de marzo de 2003). También aportamos algunos aspectos de estos planes de estudio. DELGADO CRIADO, B., *Historia de la Educación en España y América*. Vol III. La educación en la España Contemporánea (1789-1975), Ediciones .../..

Granada se incorporó a la Congregación Mariana en la sección de los universitarios, popularmente llamada los *Luis*¹². En ese mismo año, al aprobar el primer curso de Filosofía y Letras, tuvo la posibilidad de ir a Madrid para iniciar sus estudios en la Facultad de Derecho¹³. Aquel primer curso de Derecho tuvo tres catedráticos¹⁴: Antonio Flores de Lemus, de Economía Política; José Castillejo Duarte que enseñaba Derecho Romano con notable habilidad pedagógica¹⁵, gran ejecutivo de la Institución Libre de Enseñanza y de la Junta de Ampliación de Estudios; y Fernando Pérez Bueno, de Derecho Natural. José María Díez-Alegría comenzaba a sentir el tirón de la intelectualidad, y ser universitario le resultaba importante¹⁶.

Prorrogó su estancia en los *Luis* de Madrid¹⁷, Congregación de Nuestra Señora del Buen Consejo y San Luis Gonzaga, con sede en la calle Zorrilla, dirigida primero por el Padre Quintín Castañar y posteriormente por el Padre Ángel Ayala¹⁸. Los *Luis*, donde la orientación de formación en la fe religiosa era compartida con varios Círculos de Estudios (Derecho, Medicina, Ciencia, Cultura general...), llegó a ser un verdadero vivero de vocaciones para la Compañía de Jesús¹⁹. Los compañeros congregantes de Díez-Alegría eran Manuel de Juan y Tomás Morales, fundador éste último del Hogar del Empleado.

Comenzó su tercer curso de Derecho en octubre de 1929, cursando tres asignaturas: Derecho Administrativo, con el profesor Gascón y María; Derecho Civil, con el profesor

SM, Madrid 1994, pp. 530-531; pp. 775-788: "Las enseñanzas medias databan de los primeros años de la España Isabelina, momento en que nacieron los institutos de bachillerato españoles. En 1903, a los denominados Institutos Generales Técnicos se les aplica un plan de Bachillerato que no sería unificado hasta 1926, en que el plan Callejo plantea estos estudios desde un punto de vista de mayor especialización... fue el ministro Callejo el que intentó avanzar en los presupuestos reformistas universitarios... La llegada de los liberales de Sagasta en marzo de 1901 y el nombramiento del Conde Romanones como ministro de Instrucción Pública, abrió un período de reformas tendentes a revalorizar la enseñanza oficial".

¹² LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 29.

¹³ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., LLANOS, J.M., o.c., p. 20: "A los 15 años ya había aprobado el primer curso de la facultad de Filosofía y Letras, que era previo a la entrada en la Facultad de Derecho. Me faltaban 21 días para cumplir los 16 años, cuando empecé a asistir a las clases de primero de Derecho en las aulas del destartado caserón de la calle ancha de San Bernardo de Madrid".

¹⁴ *Ibid.*, p. 20.

¹⁵ CASTILLEJO Y DUARTE, J., *Programa de Derecho Romano*, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid 1950.

¹⁶ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., LLANOS, J.M., o.c., pp. 20-21: "Me gustaba los clásicos, el Quijote... alguna escapada a los episodios de las guerras carlistas de Valle-Inclán... Para Pío Baroja, Galdós o Pérez de Ayala funcionaba un freno inhibitorio no muy consciente, pero eficaz".

¹⁷ *Ibid.*, p. 22: "Ingresé en los Luis y en los estudiantes católicos (Asociación de Estudiantes Católicos de Derecho, miembro de la Federación de Estudiantes católicos de Madrid, miembro a su vez de la Confederación de Estudiantes católicos de España)... las tardes de los domingos daba catequesis a los niños en la Parroquia Nuestra Señora de Covadonga, en la Plaza Manuel Becerra de Madrid...". El párroco de Nuestra Sra. de Covadonga José Luis Larrabe Orbegozo, ex vicario episcopal de Madrid y profesor de teología en la Facultad de San Dámaso (concretamente impartía la materia denominada *Sacramento del Matrimonio*), nos autoriza a visitar los archivos parroquiales en los que sólo constan en forma manuscrita algunas intervenciones de José M^o. Díez-Alegría a los niños de catequesis para recibir la comunión. El documento es inédito y pertenece al propio archivo parroquial.

¹⁸ El padre Ángel Ayala había sido fundador de la Asociación Católica de Propagandistas, nacida el 4 de noviembre de 1908 de un grupo de congregantes entre ellos Ángel Herrera, director del *Debate*, que con los años sería Obispo de Málaga y Cardenal.

¹⁹ LAMET MORENO, o.c., p. 33.

Sánchez Román; y Derecho Penal con el profesor Jiménez de Asúa. Los dos últimos esperaban en el exilio político la caída de Primo de Rivera²⁰.

En la Casa de Ejercicios de Chamartín (Madrid)²¹, en 1929 José María Díez-Alegría, llevó a cabo sus segundos ejercicios espirituales, de cinco días en régimen de internado²², dirigidos por Victorino Feliz²³. Estos le marcaron profundamente, tanto que decidió hacerse jesuita²⁴, y entró en el noviciado un año después. El retraso se debe a que le faltaba documentación necesaria para su ingreso²⁵, lo que es una paradoja que le marcará el resto de su vida. Todo un símbolo. Nada más entrar en los jesuitas ya era un hombre sin papeles²⁶. En Aranjuez estaba el grupo de Novicios y el grupo de Juniores²⁷, en el que encontró como compañero a José María de Llanos²⁸.

El 12 de mayo de 1931, José María Díez-Alegría, se encontraba trabajando en el Hospital de Aranjuez²⁹ con Manuel Olleros³⁰, mientras se gestaba la II República. El 13 de mayo el Cardenal Segura³¹, Primado de España, abandonó el país camino de Roma. Dos días después se produjo el estallido anticlerical que respondía a la idea que asociaba la Iglesia con el poder, aunque eso suponía ignorar la labor de otro sector eclesial netamente evangélico y encarnado con y en el pueblo³².

²⁰ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., LLANOS, J.M., o.c., pp. 24-26: "Empecé mi tercer curso de Derecho en octubre de 1929. La dictadura del General Primo de Rivera hacía agua por todas partes. El ambiente en la universidad era tenso. Había huelga de estudiantes... una noche oímos anunciar la caída de Primo de Rivera... recuerdo la triunfal acogida de Sánchez Román, Jiménez de Asúa y Alfonso García Valdecasas (no era catedrático de Madrid, pero vino con los otros)... Me gané un sobresaliente en Derecho Civil".

²¹ Vetusto edificio de ladrillo rojo, ubicado en medio de un bosque de pino, dentro de una inmensa finca, regalo a los jesuitas de los duques de Pastrana.

²² LAMET MORENO, P.M., o.c., pp. 39-40: "El padre Feliz daba las cuatro meditaciones diarias..."

²³ Nota aclaratoria del doctorando: Victorino Feliz estaba recién llegado de la Semana de Estudios que la Juventud Obrera Católica (JOC) de Bélgica celebró en 1928. Realizó, en 1933, la adaptación del Manual de la JOC belga a España. Para más información: FELIZ, V., *La conquista de la juventud obrera, Razón y fe*, Madrid 1933.

²⁴ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., LLANOS, J.M., o.c., pp. 26-30: "Ingresé oficialmente en el noviciado el día 15 de agosto de 1930", en Aranjuez, casa construida por la reina María Cristina en 1925.

²⁵ Los testimoniales, partida de bautismo que hubo que pedir a Asturias.

²⁶ LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 44.

²⁷ Grupo que pasa tres años dedicados al estudio de humanidades: literatura, historia, latín y griego.

²⁸ LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 45.

²⁹ LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 45. nota número 12: "Entre las pruebas a las que San Ignacio de Loyola somete a sus novicios, figuran las llamadas meses de hospital y peregrinación, que consiste en servicios sencillos a los enfermos en un hospital y peregrinar por pueblos sin nada en las alforjas, mendigado el sustento de puerta en puerta".

³⁰ Más tarde sería Provincial de Toledo.

³¹ LAMET MORENO, P.M., o.c., pp. 45-46: "Profundamente monárquico y con una concepción teocrática del Estado, en contra de la República".

³² Dos ejemplos son José María Rubio (1864-1929), entregado a los suburbios de Madrid, canonizado por Juan Pablo II el 4 de mayo de 2003, podemos leer al respecto, STAEHLIN, C.Mª, *El apóstol de Madrid, vida del padre Rubio*, Ediciones Studium de cultura, Madrid/Buenos Aires 1953, pp. 11-12: "El padre Rubio es gloria muy insigne de la diócesis de Madrid-Alcalá...durante dieciocho años fue el jesuita apóstol de Madrid..."; y Luz Casanova (1873-1949), para conocer la vida excepcional de esta mujer en medio del pueblo dos magníficas obras: LAMET MORENO, P.M., *Porque tuve hambre... Luz Casanova*, Sal Terrae, Santander 1995; MARTÍN HERNÁNDEZ, F., *Luz Casanova. Una vida consagrada a los pobres*, Congregación de Damas Apostólicas, Madrid 1991, a tener en cuenta sobre todo, pp. 31-51 donde encontramos un interesante desarrollo de la historia de España y el Madrid de principios de siglo.

La culminación de este periodo para la Compañía de Jesús no es muy halagüeño, pues se produjo su expulsión. Tampoco para José María Díez-Alegría es un momento de felicidad, anda desconcertado y además todavía estaba anclado en el conservatismo católico³³.

El nuevo texto constitucional, en su artículo 24, prohibía las actividades económicas y docentes de las asociaciones religiosas, además de los votos que implicasen obediencia a autoridades distintas a las del Estado. Se dio a los religiosos un plazo de diez días para abandonar sus casas, prohibiéndoles de forma terminante vivir en comunidad³⁴. Los novicios jesuitas españoles encontraron hospitalidad en un viejo castillo situado a medio camino entre Bruselas y Luxemburgo, llamado *Chevetogne*³⁵, que les sirvió de refugio desde 1932 a 1937. Aquí José María Díez-Alegría confirmó sus primeros votos perpetuos en la Compañía, el 16 de agosto de 1932³⁶. Comenzó Díez-Alegría inmediatamente a estudiar filosofía en el pequeño pueblo belga de Méan, en la región de Lieja. El palacete donde vivió se llamaba *Château de Bazin*. Aquí, entre 1934-1937 tuvo dos importantes encuentros, uno con el excelente profesor de filosofía, Padre José Hellín, gran especialista en Francisco Suárez; otro con José María de Llanos³⁷, con quien profundizó en lo que denominaban "vivir abismos", es decir, sumergirse en las grandes preguntas del hombre³⁸. Esta unión permanece durante más de medio siglo. Digamos una palabra sobre ella.

Como ya hemos comentado, José María Díez-Alegría encontró nuevamente³⁹ a José María de Llanos⁴⁰, en Bélgica, en el año 1934, en un contexto marcado por el nacimiento de la Juventud Obrera Cristiana, de la mano de Joseph Cardijn,⁴¹ que después José María Díez-

³³ Documento inédito. Cinta magnetofónica. Marzo/abril de 2003. Archivo personal de Domingo Melero. Caja 14. N°4. Cito literal a Díez-Alegría: "Yo en torno a 1930 iba al cine Alcazar de Madrid, en la C/ Alcalá a escuchar charlas y conferencias con la burguesía liberal sobre religión, patria, orden y propiedad..."

³⁴ LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 48.

³⁵ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *Rebajas teológicas de otoño*, Descleé de Brouwer. Bilbao, 1980², pp. 149-150: "Entré en el noviciado de los jesuitas el 15 de agosto de 1930, en Aranjuez, cuando iba a cumplir diez y nueve años. En febrero de 1932 nos trasladamos a Bélgica. Acabamos instalándonos en un edificio que había servido de morada a los benedictinos franceses de la Abadía de Poitiers... estaba situado en el pequeño pueblo de Chevetogne, cerca de Ciney, en la región de las Ardenas... Bélgica era el único país católico de Europa en que los fieles habían aceptado en el siglo XIX el liberalismo y la democracia (la libertad de conciencia y de religión)... la libertad política y socio-religiosa de Bélgica consistía en la coexistencia pacífica de tres orbes: el mundo católico, el mundo socialista y el mundo liberal, al que los buenos católicos consideraban masónico. El más cerrado de estos mundos era el católico. Es muy curioso comprobar que el sistema real del libertad religiosa montado por los belgas era el mismo que regía en la España medieval, tanto en Córdoba como en Toledo..."

³⁶ LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 49.

³⁷ José María de Llanos. Nacido en Madrid el 26 de abril de 1906. Cinco años mayor que José María Díez-Alegría, ingresó en la Compañía tres años antes que Díez-Alegría.

³⁸ LAMET MORENO, P.M., o.c., pp. 54-55.

³⁹ LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 45: "En Aranjuez (1930), aunque haciendo vidas distintas, junto al grupo de novicios, al que pertenecía ya José María Díez-Alegría había otro compuesto por los llamados juniors, uno de ellos era José María de Llanos".

⁴⁰ GONZÁLEZ BALADO, J.L., *Padre Llanos. Un jesuita en el suburbio*, Temas de Hoy, Madrid 1991, pp. 135-136; 320-323.

⁴¹ León José María Cardijn (1882-1967), uno de los redactores de la *Encíclica Mater et Magistra*, y asesor en el Concilio Vaticano II, en lo relativo al estatuto del laicado, fue consagrado Arzobispo titular de San Michele Arcangelo, el 21 de .../..

Alegría cuidaría tanto⁴², por su forma de entender la vida y el Evangelio⁴³.

A continuación exponemos brevemente el nacimiento de la JOC, con objeto de situar la importancia de este acontecimiento dentro de nuestra tesis, pues puede considerarse que imprimió carácter a José María Díez-Alegría de manera notoria y relevante a lo largo de su vida, como descubriremos al mostrar su pensamiento. La JOC nació en Bruselas (Bélgica), aunque con respecto a la fecha de nacimiento hay serias dudas. Autores como Bragard⁴⁴ piensa que sus orígenes están en torno a 1912, que es cuando se crea el Sindicato de la Aguja en la parroquia de Nuestra Señora de Laeken; mientras que Walckiers⁴⁵ sitúa este origen en torno al año 1919, fecha en la que se crea la Juventud Sindicalista, de carácter educativo, reivindicador y de servicio (bolsa de trabajo, ayuda a los parados, etc.) que en 1924 cambiaría su nombre por el de "Juventud Obrera Cristiana", en un Congreso celebrado en Bruselas, en el que participaron 200 dirigentes, procedentes de las diferentes comarcas industriales. Este Movimiento lanzó un Boletín de Militantes, el periódico Juventud Obrera, forjó la insignia jocista (una cruz roja sobre un escudo en blanco, a la que se abraza una espiga dorada). También esta fecha difiere, pues José Castaño Colomer⁴⁶ sostiene que es en torno a 1925 cuando se localiza el nombre definitivo de "Juventud Obrera Cristiana".

Ahora, parece claro que los antecedentes hay que buscarlos en una mujer, Victoria Cappe⁴⁷, que en 1907 había fundado en Lieja⁴⁸ el primer sindicato para las obreras de la aguja, cuya base era el educar a las obreras para que por sí mismas, después de asociadas, trabajasen para su elevación y para mejorar sus condiciones de trabajo⁴⁹. El cardenal Mercier,

Febrero de 1965 y creado Cardenal por Pablo VI cuatro días después. Adoptó como divisa episcopal el texto de Lucas 4,18: "Evangelizare Pauperibus".

⁴² DíEZ-ALEGRÍA, J.M., *¡Yo creo en la esperanza!*, o.c., p. 31: "La JOC (Juventud Obrera Cristiana) ha conseguido avances decisivos en orden a la redención católica del mundo obrero, han sido posibles porque han conseguido resolver plenamente el problema de la encarnación". Para profundizar en la cercanía y defensa que Díez-Alegría mantuvo entorno al Movimiento Apostólico Juventud Obrera Cristiana, podemos acudir a sus escritos: *Perfección y apostolado*, Orientierung, Zurich 1959; "Aspecto social del voto de pobreza": *Religión y Cultura* 22 (1961), pp. 188-189. Además de su colaboración en AA.VV., *La carta del Padre Arrupe: Requiem por el constantinismo*, Nova terra, Barcelona 1968, pp. 213-219.

⁴³ LAMET MORENO, P.M., o.c., pp. 181-182 " ... La nueva conciencia social, surge por iniciativa del sacerdote flamenco Cardijn, fundador de la JOC (Juventud Obrera Católica), una sensibilidad hacia el mundo obrero... hay un mundo obrero, que se contraponen a otros sectores de la sociedad, son los pobres de la sociedad industrial... este mundo obrero permanece alejado de la Iglesia... el problema de fricción con las Instituciones eclesiales procedía, según el Profesor Díez Alegría, de que la Iglesia está sociológicamente encarnada en un mundo que no es el de los obreros".

⁴⁴ BRAGARD, L., *La JOC*, Wallonie Bruxelles, Vie Ouvriere 1990.

⁴⁵ WALCKIERS, M.A., *Sources inédites relatives aux débuts de la JOC 1919-1925*, Louvain, Editions Nauwelaerts, 1970.

⁴⁶ CASTAÑO COLOMER, J., o.c., p. 14.

⁴⁷ Victoria Cappe, gestora del germen que propició el inicio de la JOCF en Bélgica, el 29 de septiembre de 1927, falleció a los 40 años, siendo reemplazada por la señora Le Lalieux.

⁴⁸ Los jesuitas habían abierto un colegio y facultad en un pequeño pueblo de esta región. LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 54: "José María Díez-Alegría estaba exiliado en el pequeño pueblo belga de Méan, en la region de Lieja. El palacete se llamaba Château de Bazin. Allí, de 1934 a 1937, Díez-Alegría tuvo dos importantes encuentros, el primero con el padre José Hellin, gran especialista en Francisco Suárez, y el Segundo, con José María de Llanos".

⁴⁹ MERINO MOVILLA, E., *Manual de la Juventud Obrera Católica Femenina*, JOCF, Madrid 1946, pp. 23-25.

en 1912, encargó a Victoria Cappe y a la señora Baers, de Amberes, el Secretariado General de las Uniones Profesionales de Bélgica, cuyo domicilio social quedó fijado en Bruselas, y que llegó a ser un importante centro de propaganda y de formación, coordinando todas las obras sociales femeninas. En 1916 fue nombrado Monseñor Cardijn Director de todas las obras sociales de Bruselas.

En España, tres fueron los lugares donde comenzó a desarrollarse lo que podríamos llamar pre-JOC: En Bilbao, de donde se tienen noticias del inicio de la JOC desde 1930 por el periódico *La Gaceta del Norte*⁵⁰; en Cádiz, donde tuvo bastantes dificultades y se mantuvo muy débilmente; y en Valladolid, ciudad en la que alcanzó el mayor arraigo, proporcionando las bases para la posterior implantación de la JOC en España. En junio de 1932, el sacerdote Francisco Muñoz de Arenillas fue nombrado coadjutor en Vejer de la Frontera y allí inició la JOC⁵¹, pero los hechos inclinan a pensar que fue en Valladolid donde mayor arraigo y densidad desplegó. En este tema debemos seguir a José Balenciaga, en su tesis doctoral:

En octubre de 1912 llega a Valladolid el Consiliario de la Asociación Católica de Escuelas y Círculos Obreros, el padre jesuita Sisinio Nevares y comienza el proyecto de construcción de la Casa Social Católica que se puso en marcha a través de una sociedad de protectores conocida como Sociedad Protectora del Obrero, inaugurándose oficialmente en 1915 por el Arzobispo de Valladolid, Cardenal Cos.

La casa social contaba con diversas organizaciones benéfico-sociales (bolsa de trabajo, la mutualidad maternal, la cooperativa obrera de consumo, escuelas, mutualidad escolar y el patronato de la juventud obrera), cuya finalidad era la protección de la juventud obrera. A este patronato acudían a prestar ayuda estudiantes procedentes de la congregación mariana de los Luises⁵² (en 1941 fue José María de Llanos el subdirector de la Congregación Mariana de los Luises, y director Carrillo de Albornoz)⁵³.

⁵⁰ SANZ FERNÁNDEZ, F., "La juventud obrera cristiana: un movimiento educativo popular", en: *Revista Interuniversitaria* 20 (2001) p. 108: "La Gaceta del Norte se hace eco de la existencia de JOC en Bilbao desde 1930".

⁵¹ MOUGÁN GUERRERO, M., *Apuntes para la historia de la JOC de Andalucía, en su primer periodo (1958-1971)*, Archivo de la JOC de Andalucía, inédito, p. 3: "En nuestros Círculos de Estudio no usamos la Encuesta porque nos era desconocida: el tema era las Encíclicas *Rerum Novarum* y *Quadragesimo Anno*. La parte de piedad: misa los domingos y fiestas, confesión los sábados en el centro, comunión esos días y primeros viernes. Les indiqué sería hermoso oír misa reunidos y por ser la hora en que todos podían acordaron fuera la misa de 6 de la mañana (los camareros se acostaban a las 2). El espíritu de sacrificio de éstos no los he encontrado en nadie".

⁵² BALENCIAGA, J., *La JOC de Valladolid desde sus orígenes a 1956. Contribución a los comienzos de la JOC en España*, Tesis defendida y aprobada el 27 de febrero de 1981 en la Université Catholique de Louvain, pp. 1-80.

⁵³ ABARCA ESCOBAR, J., *Disculpad si os he molestado. Conversaciones con el Padre Llanos anciano*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1991, 84. También podemos ampliar esta información en la excelente obra de J. MUÑOZ SORO, *Cuadernos para el Diálogo (1963-1976). Una historia cultural del segundo franquismo*, Marcial Pons, Madrid 2006, p. 66: "Director de los Luises entre 1939 y 1948...".

Después de esta breve aproximación a los orígenes de la Juventud Obrera Católica, que posteriormente nos ayudará a entender en la biografía intelectual de Díez-Alegría sus opciones y estudios más profundos, retomamos el encuentro entre éste y José María de Llanos. Ambos coincidieron en Bélgica, en el Colegio y Facultad de Filosofía (casa jesuítica de Eegenoven) que la Provincia de Toledo de la Compañía de Jesús, disuelta por entonces en España (enero de 1932), había abierto en un pueblecito de la región de Lieja⁵⁴. Formaban Díez-Alegría y Llanos en Bélgica (en torno al parque Château de Bazin) un grupo denominado *Nosotros*⁵⁵, (un plural escueto que decía demasiado), protegido por el Padre José Larequi⁵⁶, de línea renovadora dentro de la Iglesia⁵⁷, junto a Carlos María Staehlin Saavedra⁵⁸, Gómez Pallete, Javier Martínez de Ubago, Manuel Olleros⁵⁹, Manuel Cossio, Vicente Martínez, José Antonio Sobrino, Manuel Linares, Jaime Echanove y Fernando Huidobro⁶⁰.

Pero prosigamos con la biografía de José María Díez-Alegría. Primeramente los estudios de filosofía le llevaron a un primer análisis sobre la propiedad privada, no convenciéndole los argumentos que afirman que la propiedad privada, incluso la de los medios de producción, es de derecho natural, esto es, de acatamiento obligado para los católicos. Por eso, como trabajo escrito para obtener la Licenciatura, escogió el tema de la "Doctrina del Derecho de Gentes en Santo Tomás de Aquino". El Derecho de Gentes no

⁵⁴ LAMET MORENO, P.M., *o.c.*, p. 49: "José María Díez-Alegría llegó a un viejo Château a medio camino entre Bruselas y Luxemburgo, llamado de Chevetogne, construido en plena campiña a mediados del siglo XIX por un burgo maestro de la región y ocupado después por una comunidad de benedictinos de Poitiers que habían sido exiliados de Francia, pasó a manos particulares, y, posteriormente, tras su recuperación por los benedictinos, a convertirse en refugio para los jesuitas españoles desde 1932 a 1938... A mediados de marzo de 1932, terminó su noviciado e hizo sus primeros votos perpetuos en la Compañía el 16 de agosto de 1932. Allí mismo realizó dos años más de estudios humanísticos..."

⁵⁵ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., LLANOS, J.M., *Jesuita sí, jesuita no*, Alce-Silos, Madrid-Valladolid, 1976, pp. 138-140: Comenta el padre Llanos sobre el grupo "Nosotros" lo siguiente, "En el grupo 'Nosotros' estaba Vicente Martínez, poeta colosal, murciano de honda cepa y sentimiento recio; con él José María Díez-Alegría, hoy ya en la tercera edad todavía a mi lado; Manuel Olleros, que después llegó a provincial; Manuel Gómez Pallete, que ha alcanzado su fama de africanista; Carlos María Staehlin, primera cabeza en la ciencia del cine; José Antonio Sobrino, también provincial; Manuel Linares, poeta andaluz y Javier Martínez Ubago, hoy profesor. Tras este grupo de primera línea se fue formando un grupo de segunda línea, donde destaca Fernando Huidobro, discípulo de Heidegger... El 'Nosotros' ni era clandestino ni dejaba de serlo. Era ardiente y apuntaba como Faetón de la mitología muy por lo alto. La pretensión era una como reforma de la Compañía comenzando por nosotros mismos... no conservo ni un papel de entonces, aunque estoy seguro que en ellos se hubiera encontrado algo de lo que treinta años más tarde brotó con el Concilio Vaticano II. Aquel grupúsculo de unos jóvenes fieles y unidos entre sí... Nos considerábamos reformadores en un vasto campo que abarcaba desde lo institucional hasta lo literario. Soñábamos haciendo filosofía, poesía y oración... hoy puedo decir que sigue el 'Nosotros' trabajando en mí, y yo fiel a aquel brote informal y hasta ilegal, pero profundamente humano y generoso marcador de una opción de futuro que no he podido romper ya a través de años y de miles de reveses".

⁵⁶ ABARCA ESCOBAR, J., *o.c.*, pp. 82-83.

⁵⁷ GONZÁLEZ BALADO, J.L., *o.c.*, p. 135: "De Roma vino la destitución del Padre Larequi y la separación de todos nosotros".

⁵⁸ Licenciado en Filosofía por la Universidad de Madrid y en Teología por la Facultad de Granada. Profesor de la Escuela Oficial de Cine y director de la Cátedra de Historia y Estética de la Cinematografía, fundada por el catedrático Luis Suárez en la Universidad de Valladolid.

⁵⁹ ABARCA ESCOBAR, J., *o.c.*, p. 252: "Provincial del padre Llanos, con él fue al Pozo del Tío Raimundo".

⁶⁰ LAMET MORENO, P.M., *o.c.*, p. 55: "Se doctora en filosofía en Friburgo, teniendo como profesores a Martín Heidegger y a Nikolai Hartmann".

equivale a lo que se llama Derecho Natural, sino a un Derecho Positivo. Por tanto santo Tomás no afirma, según Díez-Alegría, que la propiedad privada fuese de Derecho Natural, sino de Derecho Positivo⁶¹.

En 1937, obtenida la Licenciatura en Filosofía y Letras, Díez-Alegría fue destinado por los superiores, como profesor y educador a un Colegio de Enseñanza Media⁶², situado en Villafranca de los Barros (Badajoz)⁶³.

En 1940, abandonó este trabajo docente para estudiar Teología. Contaba 29 años cuando volvió a Granada⁶⁴, donde estudió el pensamiento escolástico de la época con maestros como: Pedro Abellán, Augusto Segovia o José Antonio Aldama⁶⁵. Desde 1940 a 1944 vivió en Granada, estudiando Teología, a cuyo término se licenció y recibió las órdenes sagradas en 1943⁶⁶.

Entre 1944 y 1945 fue recibido en Salamanca para dedicarse a la formación espiritual, lo que compaginó con su preparación para ejercer como profesor de Filosofía en la Facultad jesuítica de Chamartín, en Madrid, dedicándose para esta preparación al estudio del Doctorado⁶⁷. El primer año de Doctorado vivió recluido en Salamanca, trabajando en la Biblioteca de la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús en Oña, con Adrián Zulueta. Más tarde finalizó en la Facultad Civil de Granada la Licenciatura en Derecho⁶⁸. El Provincial en aquel momento, José Ridruejo, permitió a Díez-Alegría viajar a Portugal para trabajar en la Biblioteca Nacional de Lisboa, cuyo director era el coronel Costa Veiga, y en la Biblioteca

⁶¹ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *¡Yo creo en la esperanza!*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1972, p. 88: "El curso 1936-1937 estudiaba yo ética, haciendo el tercer año de estudios filosóficos en una Facultad eclesiástica organizada en Bélgica por los jesuitas españoles en 1933. La doctrina que afirmaba que la propiedad privada, incluso la de los medios de producción, es de derecho natural, se consideraba obligatoria para los católicos, por el hecho de ser reiteradamente proclamada por las Encíclicas papales. Ya desde entonces, relativamente a la situación del tiempo y a mis posibilidades concretas de reflexión crítica, adopté una posición de cierta reserva a aquella doctrina. Los argumentos no me convencían. Como trabajo escrito de seminario, un trabajo que era trámite obligado para obtener la Licenciatura, escogí el tema de la doctrina del derecho de gentes en Santo Tomás de Aquino. Mi intención era demostrar que, para Tomás de Aquino, el derecho de gentes no equivalía a lo que se llama derecho natural, sino a un derecho positivo. Por consiguiente Santo Tomás no afirmaba que, la propiedad privada fuese de derecho natural, sino de derecho positivo (de gentes). Creo que llevé adelante mi trabajo con bastante rigor metodológico, y que mi conclusión quedaba establecida de manera suficientemente sólida. Había en mí, ya desde entonces, una confusa intuición de que la doctrina del Magisterio sobre la propiedad privada de los medios de producción ligaba poderosamente a la Iglesia con el capitalismo, la enfrentaba radicalmente con el socialismo".

⁶² Este internado había sido convertido por los nacionales en hospital de sangre. En la Capilla hay una significativa imagen de San Ignacio abrazando al Padre Rivadeneira.

⁶³ Díez-Alegría fue director de los cantos en la Capilla, en los dos años que permaneció en el Colegio.

⁶⁴ LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 69.

⁶⁵ LAMET MORENO, P.M., o.c., pp. 70-71.

⁶⁶ GONZALEZ MUÑOZ M.Á., o.c., p. 120: "Sus estudios de Teología los realizó en la Facultad de Teología de Granada y es también Doctor..."

⁶⁷ LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 75

⁶⁸ LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 76: "En tres meses acabó los dos años que le quedaban y sacó sobresaliente en todo y en Derecho Civil obtuvo sobresaliente con Matricula de Honor".

Pública de Évora, dirigida por Armando Nobre de Gusmao⁶⁹.

Su núcleo y centro de interés era el tema del *Deber*. Le preocupaba el planteamiento que afirmaba que el deber procedía exclusivamente de un precepto divino. Esto no le convencía y por tanto, le predispuso a buscar y bucear en las raíces de ésta cuestión y le llevó a realizar su investigación de tesis doctoral en Filosofía sobre: *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los maestros de la Universidad de Évora de 1565 a 1591. Estudio histórico y textos inéditos*. La tesis fue defendida en junio de 1947 en la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma, dirigida por el Padre Pedro Abellán, profesor de Teología Moral⁷⁰.

No deja de ser paradójica la propia tesis doctoral. La obra principal de Luis de Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, diuina praescientia, prouidentia, praedestinatione, et reprobatione ad nonnullos primae partis Diui Thomae articulos* (Concordia del libre albedrío con los dones de la gracia, la presciencia divina, la providencia, la predestinación y la reprobación en relación a algunos artículos de la Primera Parte de Santo Tomás), publicada en 1588, conocida generalmente como *Concordia*, fue el libro más examinado y censurado, en aquellos tiempos⁷¹. Su concepto de libertad como poder de autodeterminación, impulsa y sostiene su pensamiento respecto a la capacidad de las fuerzas humanas para obrar el bien⁷², punto en el que se le tildó de pelagiano⁷³, y que hizo surgir la famosa controversia *De Auxiliis*, que enfrentó a jesuitas y dominicos en torno al papel de las fuerzas humanas y la ayuda de Dios para obrar bien.

Profundizando en la propia tesis doctoral ya hemos ido descubriendo que trata como núcleo principal sobre el desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina. Por tanto, nos parece fundamental fijar algunos núcleos que son referentes en el pensamiento de

⁶⁹ LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 77.

⁷⁰ DÍEZ ALEGRÍA, J.M., *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los maestros de la Universidad de Évora de 1565 a 1591. Estudio histórico y textos inéditos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Luis Vives de Filosofía. Sección de Historia de la Filosofía Española, Barcelona 1951. En el apartado de agradecimientos hace un reconocimiento expreso a los catedráticos Tomás Carreras Artau y Joaquín Carreras Artau, de la Universidad de Barcelona, "A cuyo afectuoso interés se debe el que este trabajo, hace ya tres años redactado, vea finalmente la luz pública" (pág. 9), y menciona al director de la tesis: "Expresar nuestra gratitud al R.P. Pedro Abellán, S.J. Profesor de la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma por sus consejos y alientos" (Ibíd.).

⁷¹ La edición (ruinosa) que hizo Sapientia sobre la misma: DE MOLINA, L., *Liberi arbitrii cum gratiae donis, diuina praescientia, praedestinatione et reprobatione concordia*, Sapientia (Ed. Crítica de I. Rabeneck), Madrid 1953.

⁷² Para ampliar la información sobre Luis de Molina remitimos a: FERNÁNDEZ, C., *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI-XVII*, BAC, Madrid 1986, pp. 298-352; HIRSCHBERGER, J., *Historia de la Filosofía*, Volumen I, Herder, Barcelona 1981, 607-610; GUY, A., *Historia de la Filosofía Española*, Anthropos, Barcelona 1985, pp. 117-118. Y para valorar el aspecto de la pobreza en Molina, IRABURU, J.M., *Pobreza y Pastoral*, Verbo Divino, Estella 1964, pp. 221-234.

⁷³ AA. VV., *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación*. Tomo IV/2. La Iglesia, Ediciones Cristiandad, Madrid 1975, pp. 624-625: "El Pelagianismo formalmente herético se remonta a Celestio y Julián de Eclano. Pelagio se niega a aceptar una perversidad intrínseca del hombre... se podría caracterizar la teología de Pelagio como una negativa a seguir a la Iglesia en su reflexión sobre la Gracia... Pelagio en ocasiones habla de Auxilium".

Luis de Molina: el primero es que el carácter intrínseco e inmediato de la ley natural ha sido dada intrínsecamente en nuestras mentes por la naturaleza misma. Los contenidos de Derecho Natural son aquellos que, de suyo, dejada aparte toda ley positiva, tienen la categoría de deberes, porque se deducen de los principios morales como cosas que deben ser hechas o no hechas. Luis de Molina atribuye a la ley natural una virtualidad rectora absoluta. Por tanto la ley natural subsiste como tal no sólo con anterioridad a cualquier sancionamiento de una ley positiva, sino también en el signo de razón antecedente al precepto imperativo formal del mismo Dios. El segundo aspecto para Molina relevante es que la ley divina eterna, necesaria en cuanto a los contenidos de derecho natural, es la ley con la que juzga Dios, qué es lo que no debe ser hecho. Tercera idea fundamental para Molina es que la ley en su sentido propio y en toda su generalidad es un imperio racional. Se trata de un acto formalmente intelectual que supone un acto previo de la voluntad de cuya eficacia participa añadiendo por su parte virtualidad rectora, que es según la concepción del Tomismo estricto, formal e intransferiblemente propia de la razón. Cuarto elemento, para Molina, Dios crea inmediatamente por la libre elección de su voluntad soberana. El quinto elemento gira entorno a la obligación moral, admitida por Molina y cuyo fundamento ontológico es Dios mismo. Dios es la clave fundamental de la dimensión ética originaria de la criatura racional: Dios siendo, como término de relaciones transcendentales y esenciales al hombre, que constituyen la base misma de su dignidad moral. Y en el sexto y último punto expresa Molina sobre la ley divina que es un imperio o precepto dado o promulgado por Dios, de una manera permanente⁷⁴.

También desarrollará el pensamiento de los maestros de la Universidad de Évora (1565-1591)⁷⁵: Ignacio Martins⁷⁶, natural de Gouvea (Coimbra), entró en la Compañía el 17 de abril de 1547 y enseñó Filosofía en Évora en 1556, cuando los estudios todavía no habían sido erigidos en universidad, pues el cardenal Infante don Enrique fundador del colegio había obtenido ya licencia para que se abriese un curso de artes en aquél centro. Martins confirma que el dictamen mismo de la razón recta por el que se determina que debe hacerse algo, en las cosas que son de derecho natural, tiene razón de ley antecedentemente a todo acto de voluntad y del entendimiento imperante por un verbo de modo imperativo. En cambio, en las cosas que son de derecho puramente positivo no tendrá razón de ley, si no se sigue aquel imperio. Lo

⁷⁴ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., o.c., pp. 76-78; 94-118.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 7-8.

⁷⁶ DÍEZ-ALEGRÍA, o.c., pp. 65-75; 42.

interesante de esta cuestión es que plantea la distinción entre ley natural y ley positiva en la determinación misma de la noción ética de ley. También precisa con absoluta nitidez que la obligatoriedad absoluta de la ley natural es anterior, según el orden de los signos de la razón, al imperio divino legislativo en cuanto a tal. Por tanto la ley natural se explica adecuadamente por la ley eterna y ésta se funda inmediatamente en la esencia divina, es un dictamen de la razón, que antecede lógicamente en Dios a todo imperio moral post volitivo considerado en cuanto a tal. La obligatoriedad absoluta de la ley natural (que en la mente humana tiene la forma de juicio) es anterior según el orden de la razón al precepto divino mismo.

Pedro Luis⁷⁷, nació en Valencia en 1539, entró en la Compañía en 1555 y murió en Évora el 13 de Marzo de 1602. Sus dos obras más interesantes: *Comentarios a Aristóteles* y la *Explicación de la Prima Secunda de Santo Tomás*. La obligación deriva de la esencia moral de los objetos y de los actos y queda constituida como una vinculación absoluta en un signo antecedente a la determinación del imperio divino. Parece atribuir Pedro Luis esta cuestión al principio de la obligatoriedad del bien (da un paso más que Molina) una necesidad, una independencia formal de cualquier otra verdad en el plano ontológico. La obligatoriedad es en todo caso una propiedad objetiva del bien moral necesario, y el bien moral es una realidad nouménica metafísicamente ligada a la naturaleza de determinados actos y objetos, es decir, enraizada en el mundo del ser.

Gaspar Gonçalves⁷⁸, nació en Coimbra y entró en la Compañía el 25 de Mayo de 1556. Molina afirma de él que fue un tiempo discípulo suyo, seguramente porque plantea que la ley en su sentido más propio consiste esencialmente y formalmente en un imperio intelectual que presupone un acto electivo de la voluntad y el dictamen previo de la recta razón. El carácter de este imperio racional viene determinado por la naturaleza del acto interno.

Fernando Pérez⁷⁹, nació en Córdoba. Discípulo del beato Juan de Ávila, fue admitido en la Compañía por San Francisco de Borja el 23 de diciembre de 1559.

Finalmente, Luis de Cerqueira⁸⁰. El más moderno de los maestros eborenses. Ejerció el episcopado en Japón entre 1598 y 1614. Llegó a Japón el 5 de Agosto de 1598 y murió el 16

⁷⁷ DÍEZ-ALEGRÍA, o.c., pp. 42-44; 119-125.

⁷⁸ DÍEZ-ALEGRÍA, o.c., pp. 37-41; 126-129.

⁷⁹ DÍEZ-ALEGRÍA, o.c., 27-33; 130-137; 159-164. En estas páginas podemos ver el desarrollo del planteamiento que tiene Fernando Pérez sobre la disputa sobre el derecho en general, que encabeza el curso 'De Restitutione' que según Díez-Alegría carece por completo de originalidad y se limita casi a repetir las enseñanzas de Domingo Soto, haciendo una síntesis de ellas. Recordemos que Domingo Soto define la ley general como un imperio de la razón, que presupone la elección de la voluntad y es consecuencia de ésta. La ley eterna es también según Soto el dictamen de la razón práctica divina. Para Soto la ley natural es conocimiento intuitivo inmediato de una necesidad de obrar. La ley natural por tanto sería una norma racional de inmediata evidencia, que expresaría materialmente aquello mismo que es objeto de la ley eterna.

⁸⁰ DÍEZ-ALEGRÍA, o.c., pp. 44-45; 138-139.

de Febrero de 1614 a los 62 años de edad y 48 años de vida religiosa en la Compañía. Entró en ésta el 14 de Julio de 1566 en Évora. Fue profesor de Teología y Filosofía en Coimbra entre 1581 y 1588, llegando a ser maestro insigne. Díez Alegría recoge en esta tesis la obra de Cerqueira, el curso *De Legibus*, profesado en Évora desde el 2 de enero al 6 de Julio de 1590. Distingue dos cuestiones fundamentales: La primera es que si la ley en toda su generalidad es formalmente acto de la razón o de la voluntad y segunda si dentro de los actos de la razón consiste la ley esencialmente en el imperio o más bien en el dictamen práctico. Desde estas dos cuestiones se establece lo siguiente: primero que toda ley consiste formalmente en un acto del entendimiento y segundo que desde esta idea propone una doble distinción, la primera sería que para el derecho natural la esencia completa de ley se verifica en el dictamen y como segunda proposición que tratándose del Derecho Positivo la forma esencial de la ley consiste exclusivamente en el imperio.

La tesis doctoral que plantea Díez-Alegría no es de índole histórico-literario⁸¹, sino exclusivamente una investigación en el campo de la historia doctrinal. Díez-Alegría partía de las investigaciones llevadas a cabo por Ehrle y Stegmüller en Roma y Portugal; y por Beltrán de Heredia en las bibliotecas romanas e hispano-portuguesas. Las conclusiones generales que podemos aportar sobre ésta primera tesis doctoral de Díez-Alegría, una vez diseccionados y estudiados los maestros de Évora, son las siguientes: En primer lugar, destacó Díez-Alegría cómo los maestros eborenses, al estudiar qué es la ley natural se orientaron claramente en el sentido de Santo Tomás y de Domingo Soto⁸²: la ley natural es un juicio o dictamen de la razón humana, juicio que viene considerado en su realidad inteligible, objeto del acto presente o posible de conocimiento⁸³; se trata, por tanto, de una norma inteligible, que adquiere su plena actualidad como ley natural en cada uno de los hombres en el momento de ser actual y rectamente conocida por ellos⁸⁴. Considerada en sentido propio, la ley natural abarcaba en la mentalidad de los maestros de Évora la totalidad de las normas morales necesarias inteligibles como tales a la razón humana⁸⁵. Por otra parte, los maestros de Évora, y Molina con ellos, concordaron en admitir que la obligatoriedad de la ley natural puede ser conocida positivamente de un modo suficiente en una luz de evidencia inmediata, que resulta de la

⁸¹ DíEZ-ALEGRÍA, o.c., pp. 25-26.

⁸² ABELLÁN, J.L., *El erasmismo español. Una historia de la otra España*, Ediciones del Espejo, Madrid 1976, pp. 160-167: "En repetidas ocasiones se ha dicho que estas actitudes sociales llevaban implícita una irreversible tendencia socialista...Recordemos que Domingo de Soto decía que todos somos obligados so pena de pecado mortal a hacer limosnas a partir del momento en que tenemos algo más de lo absolutamente necesario para nuestra subsistencia..".

⁸³ DíEZ ALEGRÍA, J.M., o.c., pp. 141.

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 143.

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 146.

aprehensión, inadecuada aún, del bien moral, y que no requiere el previo conocimiento de la existencia de Dios. Esta doctrina no la razonaron ni la desarrollaron suficientemente, sino que la recibieron como herencia, absolutamente aceptada, de la tradición escolástica medieval⁸⁶. Declararon, con absoluta precisión, que la obligatoriedad de la ley natural es anterior a todo precepto⁸⁷. Por eso, la contribución de los teólogos de Évora al problema del conocimiento de la ley natural fue bastante pobre, pues se limitaron a resumir el innatismo medieval en la forma moderada a que el aristotelismo tomista lo redujo⁸⁸. De ahí la importancia para el estudio histórico de la Escuela Hispánica que supuso presentar el análisis de los autores secundarios⁸⁹.

Finalmente, concluyó Díez-Alegría que, según los maestros eborenses, la ley natural era anterior a todo precepto y que su obligatoriedad se fundaba, sobre todo, en la radical vinculación del hombre a Dios. Además, estudió Díez-Alegría la dimensión histórica del derecho natural. Las tesis propuestas por Díez-Alegría nos descubren que Santo Tomás no está lejos de Immanuel Kant y de su imperativo categórico⁹⁰, pues la ética emanaría de la doctrina de la ley natural como anterior a los preceptos, por el hábito de los primeros principios, más que referirse a cosas intrínsecamente buenas o malas⁹¹. Los principios de la ley natural son tan absolutos porque son como un reflejo de la divinidad, de modo que, en cierta manera el ser de Dios es el fundamento del valor de los valores⁹².

Díez-Alegría tenía, pues, una doble convicción: la primera es la existencia de una ley positiva divina, codificada y revelada por Dios a los hombres; y la segunda es la manifestación, sin necesidad de revelación externa, de una ley moral natural en la conciencia humana, como aprehensión del bien y del mal, de lo que debe hacerse y lo que debe

⁸⁶ Ibid., p. 157.

⁸⁷ Ibid., p. 177.

⁸⁸ Ibid., p. 180.

⁸⁹ Ibid., p. 182.

⁹⁰ RIBAS RIBAS, P., "¿Se puede entender a Kant en español?": *Sociedad Menéndez Pelayo. Conferencias y discursos* 17 (2008) pp. 29-30: "La ley propiamente dicha es el imperativo, que él llama categórico... el imperativo categórico es ley incondicional, inexorable... la ley moral no puede ir ligada a interés propio, sino que debe atender sólo a su forma como ley que obliga... de ahí que se afirme que la buena voluntad, es lo único bueno sin limitaciones... la ley moral presupone la libertad (de la persona), ya que sin ésta carece de sentido todo el mundo moral... la conciencia moral tiene la condición de tribunal, como instancia judicial que se halla en nuestra mente".

⁹¹ DÍAZ, E., *La sociedad entre el Derecho y la Justicia*, Salvat, Barcelona 1982, pp. 44-45. Plantea que Kant desarrolla y lleva a un mayor grado de perfección la doctrina de Santo Tomás de Aquino, lo podemos corroborar atendiendo al pie de foto que escribe el autor debajo de las ilustraciones de Santo Tomás y de Kant respectivamente: "Tomás de Aquino (1225-1274), el más ilustre exponente y creador del iusnaturalismo tecnológico medieval en su vertiente no nominalista, doctrina casi oficial de la Iglesia católica... Immanuel Kant (1724-1804), culminación y a la vez superación del anterior iusnaturalismo, funda en la razón práctica la certeza de la ley del deber moral; no consiste ésta en contenidos materiales concretos sino en el imperativo categórico...".

⁹² LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 78.

evitarse⁹³. Para Díez-Alegría esa ley, que se manifiesta por la razón y por íntimos sentimientos y aspiraciones en lo profundo de la conciencia, se concibe como el reflejo de una ley de normas preceptivas impuestas imperativamente por Dios⁹⁴. Concepción de la ley natural que atraviesa toda la escolástica de la Edad Media y del Barroco.

Dos meses antes de defender su tesis doctoral hubo un acontecimiento importante en su vida: el 27 de abril de 1947 Pío XII beatificó solemnemente a María Goretti (posteriormente canonizada el 24 de junio de 1950). Se trata de un momento privilegiado en la biografía intelectual de Díez-Alegría, quien llevó a cabo una obra sobre la vida de María Goretti⁹⁵, en la que narró de forma bellísima las condiciones sociales en las que se desarrollaba la vida de los campesinos de Corinaldo, cerca de Ancona, en Italia. Veamos algunos pasajes donde profundiza en estas condiciones. Es un pórtico que anuncia ya por dónde circulan sus convicciones y motivaciones intelectuales más profundas:

Era la beatificación de una niña pobre y humilísima, pequeña, pues no había cumplido doce años cuando murió, ignorante, ya que no sabía leer ni escribir, desconocida puesto que habitaba con los suyos en una casa de renteros perdida en la soledad insalubre del agro pontino... los niños se acostumbran desde pequeños a contentarse con poco, a ayudar muy pronto en la casa y en el trabajo... una diminuta casa de labradores, con el modesto cobertizo adjunto y un par de dependencias. Todo bien pequeño y de una construcción sencillísima... la educación la recibió exclusivamente en familia... Para hacer comprender hasta qué punto era precaria la vida en aquellos campos de muerte, el propietario hacia traer cada año a sus fincas una provisión de ataúdes para los colonos que se fueran muriendo... son once kilómetros de carretera mala al paso lento de caballo para llegar al hospital...⁹⁶.

José M^a. Díez-Alegría, después de este acercamiento a las condiciones del trabajo de los campesinos, regresó a España para ser este mismo año titular de Ética en el vetusto colegio de

⁹³ DíEZ ALEGRÍA, J.M., *Yo todavía creo en la esperanza. El credo que ha dado sentido a mi vida*. 25 años después, Desclee de Brouwer. Bilbao 1999, pp. 137-140.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 141-142: "En Santo Tomás el carácter legalista de las normas de la conciencia está muy atenuado... yo creo que el concepto que tiene Tomás de Aquino de las verdades de orden moral está muy alejado del que propugna la encíclica *Veritatis Splendor* (6 de agosto de 1993. Números 76-79) del papa Juan Pablo II que es de un objetivismo heterónomo extremado. Porque Santo Tomás hace una distinción, muy digna de notarse, entre lo que es verdad en lo especulativo y lo que es en lo práctico, en lo referente a la conducta. Según Santo Tomás, la verdad de la inteligencia especulativa consiste en la conformidad del entendimiento con la realidad, mientras que la verdad de la razón práctica consiste en la conformidad del entendimiento con el apetito recto. Parece, pues, que para él la verdad práctica se mide por la opción fundamental hacia el bien, sinceramente mantenida, cuyo cumplimiento se pretende y se busca. También es muy significativa la singular energía con que el mismo Santo Tomás pone de relieve la necesidad de seguir el dictamen de la propia conciencia racional, y no imposiciones externas contrarias a él."

⁹⁵ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., *La Beata María Goretti. Mártir de la pureza*, Apostolado de la prensa, Madrid 1947.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 10, 14, 24, 29, 34, 113.

Chamartín⁹⁷. Allí se reencontró con el padre Ramón Ceñal, que por aquel entonces crecía en amistad con otro joven aspirante a catedrático de la Universidad Central de Madrid, José Luis López Aranguren⁹⁸. Ramón Ceñal facilitó el reencuentro entre José M^a. Díez-Alegría y José Luis López Aranguren⁹⁹, que habían sido ya compañeros universitarios mientras estudiaban en Madrid la licenciatura de Derecho¹⁰⁰.

En 1951 José M^a. Díez-Alegría decidió hacer el curso para el doctorado en la Universidad Central de Madrid, escogiendo para su tesis las relaciones entre los campos de la Ética y el Derecho, cuyo título final fue: *Ética, Derecho e Historia. El tema iusnaturalista en la problemática contemporánea*¹⁰¹. En esta nueva tesis doctoral¹⁰² José M^a. Díez-Alegría siguió trabajando y profundizando sobre el conflicto entre ley y conciencia, defendiendo su idea de ley natural y, sobre todo, la imposibilidad de prescindir de los valores morales¹⁰³.

Desde estas claves se fue jalonando su proceso de maduración frente a los problemas sociales¹⁰⁴, junto con todos los anteriores elementos vividos tanto desde el plano académico como en el encuentro y relaciones sostenidos en Bélgica y en Roma.

⁹⁷ A los estudiantes jesuitas de filosofía José M^a. Díez-Alegría les imparte clases con absoluto rigor y en perfecto latín. Dos años le ocupa en Roma preparar estas clases de Ética escolástica con elementos de la fenomenología de Husserl, de la filosofía de Max Scheler del existencialismo francés; y de Heidegger, que su discípulo Fernando de Huidobro, le había ayudado a conocer.

⁹⁸ Nacido en Ávila el 9 de junio de 1909 y fallecido en Madrid en 1996. Profesor de Ética y Filosofía de la Universidad Complutense, cátedra que le fue retirada entre 1966-1976 como sanción disciplinaria; fue expulsado por motivos políticos (rompe con el nacionalcatolicismo establecido), junto con García Calvo y Tierno Galván. En 1989 recibe el Premio Nacional de Literatura en la modalidad de ensayo.

⁹⁹ LÓPEZ ARANGUREN, J.L., *Ética*, Revista de occidente, Madrid 1958, pp. 137, 241-244, 248-249. En estas páginas aparece la ética de Díez-Alegría expuesta por Aranguren. Estuvieron unidos realmente por preocupaciones intelectuales, que posteriormente reconocen mutuamente.

¹⁰⁰ LAMET MORENO, P.M., o.c., 87-88.

¹⁰¹ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *Ética, Derecho e Historia. El tema iusnaturalista en la problemática contemporánea*, Sapientia, Madrid 1953.

¹⁰² El doctor Marañón felicita a Díez-Alegría por ambas tesis doctorales, estando acompañado por el jesuita profesor de Literatura y Retórica, Daniel Ruiz. Este testimonio se encuentra en la Caja nº 15, cinta magnetofónica nº8, de fecha 9 de marzo de 2003, del Archivo personal de Domingo Melero.

¹⁰³ DÍAZ GARCÍA, E., *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, Tecnos, Madrid 1992, p. 124 (remitimos a la nota al pie de página nº 23). Elías Díaz plantea un estudio de conjunto sobre el pensamiento del padre Díez-Alegría: "Junto a la obra *Actitudes cristianas ante los problemas sociales de nuestro tiempo*, otra importante obra suya es *Ética, Derecho e Historia. El tema iusnaturalista en la problemática contemporánea*".

¹⁰⁴ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., LLANOS, J.M., o.c., pp. 34-36: "Desde 1945 hasta 1956 me dediqué a cuestiones de ética general, de Filosofía del Derecho... en esos once años, obtuve un doctorado en Filosofía en la Universidad Gregoriana de Roma y un doctorado de Derecho en la Universidad Complutense de Madrid. Publiqué, en forma de libro, las dos tesis. La de filosofía era una investigación histórica sobre textos inéditos, pero acerca de una materia densamente especulativa: el concepto de ley natural y de deber moral en los profesores de la Universidad de Évora, entre ellos Luis de Molina, desde 1565 hasta 1591. Me encontraba en el cielo empiro de la actividad académica... el problema especulativo del deber moral y de su fundamento me había apasionado desde 1936 y no dejé de trabajar en él hasta 1964. Sinteticé los resultados de mi investigación en un trabajo ("El concepto de deber moral en la tradición escolástica, en Gardil y en Taparelli") publicado en el volumen colectivo *Miscellanea Taparelli* por la Universidad Gregoriana de Roma en 1964. En mis clases tenía que ocuparme de los grandes problemas éticos del trabajo, de la propiedad y del Estado. Estudiaba el marxismo a partir de libros de católicos especializados (Gaston Fessard, Gustav Wetter, Yves Calvez, los tres jesuitas). Moviéndome desde una posición antimarxista, que me venía dada por el entorno, me esforzaba por ser desapasionado y sincero, empezaba a ver las razones de Carlos Marx. En 1951 escribí para Razón y fe (144, 1951, 210-220) un artículo: "Entorno al problema de la coestión obrera", en que salía al paso de dos discursos muy negativos de Pío XII (inspirados por el profesor Gustav Gundlach, a quien más tarde sucedí yo como profesor en la Universidad Gregoriana de Roma)".

En esta segunda tesis doctoral tratará, por tanto, de aplicar al Derecho la investigación realizada en su primera tesis filosófica. Veámoslo en concreto en el texto siguiente:

Acabamos de publicar un trabajo de investigación histórica sobre el desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los maestros de la Universidad de Évora de la época de Molina. El capítulo quinto de esta obra se ocupa de la doctrina de la inmutabilidad de la ley natural en aquellos teólogos... nos bastará, recoger ahora los resultados de nuestro anterior trabajo, completándolos con un análisis de las posiciones del mismo Santo Tomás. De esta manera tendremos una visión suficientemente expresiva de la posición de la escuela frente al problema de una integración de lo histórico en el Derecho natural... La tarea que queda ahora abierta a los esfuerzos de los continuadores de Tomás de Aquino, consistía en reducir los materiales aportados por él a una síntesis enteramente coherente, perfilar más la construcción. En este trabajo tuvieron una parte fundamental los pensadores hispanos del segundo apogeo de la escolástica...¹⁰⁵.

Por otra parte el marco general y planteamiento de la cuestión fundamental de esta segunda tesis doctoral será la siguiente:

En la sección de fundamentación del Derecho Internacional del primer Congreso Hispano-Luso-Americano y Filipino de Derecho Internacional, celebrado en Madrid en octubre de 1951, el profesor doctor Antonio de Luna, catedrático de la Universidad de Madrid, proponía las siguientes conclusiones: por encima de los estados, e independientemente de su voluntad, está la justicia universal, eterna e inmutable. Díez-Alegría propone una nueva formulación: por encima de los estados e independientemente de su voluntad, están la moral y la justicia, cuyas indeclinables exigencias de contenido material en su núcleo esencial, son ajenas a todo condicionamiento del devenir histórico y rigurosamente inmutable, y pueden ser conocidas como tales por el hombre de buena voluntad. Lo que quedó planteado, es el doble problema de las relaciones entre Ética y Derecho y de la dialéctica de inmutabilidad e historicismo en el Derecho natural. Es decir, el problema de la existencia y condiciones de un derecho natural¹⁰⁶.

Por último, resaltamos algunos aspectos relevantes que mantiene José M^a. Díez-Alegría en esta tesis doctoral. Se trata de ocho elementos fundamentales que nos dan una visión bastante completa del pensamiento del profesor de ética:

1º. "Como último resolutivo de la normatividad del Derecho no puede quedar más que un valor moral, una fuerza espiritual de tipo ético"¹⁰⁷.

¹⁰⁵ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *Ética, Derecho e Historia. El tema iusnaturalista en la problemática contemporánea*, Sapientia, Madrid 1953, pp. 103-105, 111-113, 123-131.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 7-10.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 19-21.

2º. "La fundamentación del Derecho sólo puede lograrse mediante su referencia a un orden ético de justicia, fundado en esenciales relaciones ónticas, que tienen su última razón de ser en Dios"¹⁰⁸.

3º. "Solamente un Derecho natural de tipo ético es capaz de dar soporte a la normatividad del orden jurídico positivo"¹⁰⁹.

4º. "La equivocación está en separar el orden de las valideces jurídicas, del mundo espiritual de las actividades fácticas del hombre. Lo que el Derecho natural regula y valoriza jurídicamente es precisamente el despliegue existencial del hombre"¹¹⁰.

5º. "La razón es una facultad cognoscitiva... la razón está abierta al conocimiento del ser fenoménico empírico y a la captación del ser metafísico como ser real, existencial"¹¹¹.

6º. "Admitimos al hombre como sujeto, como ser en potencia, artífice de su destino, pero con una naturaleza que le es originariamente dada y que constituye su esencia"¹¹².

7º. "El último juicio sobre las situaciones y las actitudes humanas le queda exclusivamente a Dios. Hemos de ser respetuosos con el santuario de la ajena interioridad. En esto el hombre moderno ha ganado en sensibilidad al hombre medieval, pero ha caído en un exceso, hoy se presume con demasiada facilidad la buena fe de los que yerran"¹¹³.

8º. "La actitud de muchos pueblos de Oriente frente a las internas actividades del marxismo testimonian una falta de clara visión de los principios fundamentales del orden filosófico-jurídico"¹¹⁴.

Como podemos valorar, el problema especulativo del deber moral y de su fundamento

¹⁰⁸ Ibid., p. 27.

¹⁰⁹ Ibid., pp. 30-33.

¹¹⁰ Ibid., 35-37.

¹¹¹ Ibid., 80.

¹¹² Ibid., 174-175.

¹¹³ Ibid., 196-197.

¹¹⁴ Ibid., 199-201.

apasionaba a José M^a. Díez-Alegría. En esta línea que descubrimos en la tesis doctoral se fue forjando su crítica al capitalismo y al concepto estricto de la propiedad privada. José M^a. Díez-Alegría estaba evolucionando, constatando que la propiedad privada es de Derecho Positivo y no de Derecho natural¹¹⁵.

¹¹⁵ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*, Estela, Barcelona 1963¹. Doce años después Díez-Alegría retoma todos estos aspectos en esta obra, las páginas que podemos señalar como centrales comprenden de la 9-43, dónde destacamos algunos aspectos: "la situación del mundo es difícil. Es crítica. Hoy el mundo está dividido en dos bloques antagónicos (mundo occidental y tercer mundo). Hacer un examen de conciencia de nuestro propio mundo... El hecho es este: en todos los países del mundo no comunista que no están económicamente desarrollados y en los países en vías de desarrollo, la realidad social es que el 80% vive en un nivel de vida que no es humano... esta mayoría desheredada está sometida a una continua tentación, tienden a un cierto movimiento revolucionario, dígase como comunismo o revolución subversiva... Pero hay otro hecho constatable, el otro 20% del mundo está sometido a la tentación del anticomunismo (es una actitud de temor a los males que una revolución podría producir en nuestras posiciones privilegiadas que tenemos adquiridas. Esta situación produce como consecuencia la autojustificación)... es evidente la relación de dominio que el hombre ejerce sobre las cosas. Esta relación se debe configurar sobre una base inmovible de una relación comunitaria, solidaria y laboral. Esta es la recta doctrina ética o jurídica sobre la propiedad y el uso debido de los bienes. Los bienes son para todos los hombres. Debemos convencernos de que es necesario arreglar nuestro mundo porque hay en él demasiadas injusticias". Esta reflexión la mantiene también en la década siguiente Díez-Alegría, *¡Yo creo en la esperanza!* o.c., 89: "Las tareas de profesor de ética, me volvieron a enfrentar con el problema de la doctrina de la Iglesia acerca de la propiedad privada... pude comprobar el hecho de que los grandes escolásticos del siglo XVI y primera mitad del XVII afirmaban que la propiedad privada era de Derecho positivo y no de Derecho natural. El punto de partida del problema de la propiedad privada, tal como se planteaba a los teólogos medievales, era que la comunidad de bienes es, en una u otra forma, de Derecho natural".

CAPÍTULO 2

UN LARGO CAMINO DE REFLEXIÓN (1955-1971)

En 1955 José M^a. Díez-Alegría partió para la República Federal Alemana, hacia el escolasticado de Pullach, para perfeccionar su alemán. Allí se encontró con José Porfirio Miranda¹, jesuita mexicano², precursor de la teología de la liberación³. Otra noticia relevante, su amigo José M^a. de Llanos marchó a vivir a una chabola del poblado absorcionista denominado *Pozo del Tío Raimundo* (Vallecas, Madrid)⁴, en una barriada de inmigración formada espontáneamente en terrenos no edificables, sin agua, sin luz, sin pavimentación⁵. Esta noticia impacta fuertemente a Díez-Alegría, ya que José María de Llanos tenía cincuenta años y una úlcera de estómago, operada y reproducida dos veces. En estos momentos recuerda Díez-Alegría la apertura que dispensó Llanos al socialismo y siente rubor y confusión⁶. Y por último, la alegría de saber que Aranguren le tenía presente⁷.

Realmente su estancia en Alemania supone un punto de inflexión importante que le cambia y le hace plantearse su forma de ser profesor y su compromiso en el mundo de forma diferente. Hay una evolución que no podemos pasar por alto.

¿Qué está viviendo intelectualmente y humanamente José María Díez-Alegría en 1955?

En entrevista personal que realicé al profesor Díez-Alegría, le pregunté expresamente por los recuerdos de este viaje:

Joaquín Ruiz Giménez me ayudó a mi viaje a Alemania en 1955 concediéndome un billete kilométrico colectivo que yo sellaba en cada paso fronterizo y gracias al

¹ ELLACURÍA, I., SOBRINO, J., *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Tomo I, Trotta, Madrid 1990, p. 127: "No habría que olvidar, como punto de partida el libro que hizo historia: Marx y la Biblia de Porfirio Miranda (su primera publicación fue en México 1969, posteriormente Salamanca 1972 y en 1974 en Nueva York), dónde de manera frontal, y bíblica, se plantea la cuestión. Pero, paradójicamente, es un cristiano quien mira a Marx, y no una interpretación propiamente marxista de dicho encuentro".

² LAMET MORENO, P.M., o.c., pp. 101-102.

³ Sobre este jesuita remitimos a dos obras fundamentales: MIRANDA, J.P., *Marx y la Biblia*, Sígueme, Salamanca 1972, cuyo prólogo escribe Díez-Alegría para la edición en italiano, y MIRANDA, J.P., *Racionalidad y Democracia*, Sígueme, Salamanca 1996.

⁴ LAMET MORENO, P.M., o.c., pp. 105-106; 457: "El 24 de septiembre de 1955, a las seis de la tarde Llanos desembarcó en el Pozo junto a Pedro Borregón, Fernando Elena, Pepe Jiménez de Parga, José Estéfani".

⁵ AA.VV., *Llamarse barrio: El Pozo del Tío Raimundo*, Comunidad de Madrid (COTMAV)/Ayuntamiento de Madrid/SGV, Madrid 1986. Joaquín Leguina Herrán en la página 5 explica: "El Pozo resume y simboliza un trozo de la historia reciente de Madrid. Historia dura, de explotación y represión, pero al mismo tiempo, alumbradora de justicia y libertad. La asociación de Vecinos, no sólo fue capaz desde 1969 de organizar las aspiraciones y exigencias del barrio, sino que fue pieza activa, superando la pura reivindicación vecinal, en la conquista de la democracia en nuestro país...".

⁶ GONZÁLEZ BALADO, J.L., *Padre Llanos. Un jesuita en el suburbio*, Temas de Hoy, Madrid 1991, pp. 321-322.

⁷ FRAJÓ, M., "Del catolicismo al cristianismo. Reflexión sobre el itinerario religioso de José Luis López Aranguren", *Isegoría* 15 (1997), p. 161: "Jesuitas fueron algunos de los hombres a los que quiso y admiró. A la cabeza de todos ellos habría que situar al padre R. Ceñal, cuyo destierro a Chile Arangure lamentó tanto. Le siguen los tres josés: Llanos, Díez-Alegría y Gómez Caffarena. En las intervenciones públicas de los últimos años, Aranguren recordaba con afecto los años que pasó en el colegio de Nuestra Señora del Recuerdo, en Madrid".

cual no tuve ningún problema⁸.

Pero recordemos como transcurren los acontecimientos. El padre Olleros concede al recién destituido rector, un semestre sabático para que realice un viaje de estudios por la República Federal Alemana. A Díez-Alegría le viene fenomenal porque así puede contactar con las fuentes mismas de la filosofía del momento⁹.

En 1955 Díez Alegría defendía los grandes valores de la libertad de conciencia y de la libertad de prensa¹⁰. En este periodo vive seis meses en Alemania, ahondando en sus reflexiones sobre la doctrina social católica¹¹, con nuevas lecturas y experiencias fuera del ambiente español¹². Visita diversas universidades alemanas que le posibilitan salir de la encapsulada sociedad nacional católica española, que realmente le hace evolucionar de una consideración demasiado abstracta de la ética social y política a una comprensión más existencial y realista de los problemas. Este viaje le posiciona más certeramente en la crítica a la dictadura franquista, pero también le hace tener una visión crítica muy aguda sobre el capitalismo.

En Munich Díez-Alegría también tuvo momentos de atención a los enfermos. En concreto, entre el verano y el otoño de 1955, dedicó visitas al jesuita Antonio Beristain, Catedrático de Derecho penal. En aquellas fechas, se celebró la oposición en la que obtuvo la cátedra de ética José Luis López Aranguren¹³. Éste le escribió una carta a Díez-Alegría, en la que agradecido, le comunicaba que el quinto ejercicio de dicha oposición lo había desarrollado con gran acierto, apoyándose principalmente en uno de sus libros¹⁴.

En este tiempo de 1955 en Alemania, también se dedica a tareas pastorales, asistiendo como capellán a unas religiosas, que tenían un convento granja, en un pueblo cercano. Sustituye para dicho menester, a un obispo dimisionario de Praga que fue impuesto por los

⁸ Material inédito. Archivo personal de Juan Antonio Delgado de la Rosa. cinta grabada (nº3) en la residencia de Alcalá de Henares, el 22 de octubre de 2009 en su 98 cumpleaños.

⁹ LAMET MORENO, P.M., *Díez-Alegría. Un jesuita sin papeles. La aventura de una conciencia*, Temas de Hoy, Madrid 2005, p. 101: "En el verano de 1955 parte, pues, en fatigosos trenes de vapor hacia el escolasticado de Pullach, en Alemania".

¹⁰ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., LLANOS, J.M., *Jesuita sí, Jesuita no*, Alce-Silos, Madrid-Valladolid 1976, 36.

¹¹ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *Fiarse de Dios, reírse de uno mismo*, PPC, Madrid 2005, 15-16: "Mi postura crítica con el régimen franquista se radicalizó a partir de 1955, en que hice una abierta opción por la izquierda política y en contra de la dictadura, lo cual me convirtió en un hombre de oposición política y social".

¹² GONZÁLEZ MUÑOZ, M.A., *El clero liberal asturiano (de Martínez Marina a Díez-Alegría)*, Ayalga, Salinas 1976, p. 120.

¹³ MUGUERZA, J., "Del aprendizaje al magisterio de la insumisión (Conversación con José Luis López Aranguren)": *Isegoría* 15 (1997) pp. 76-78: "La cátedra en juego era una cátedra de ética y sociología...y cuyo titular había sido Severino Aznar...". Recordamos que la cátedra que estaba en juego era la de Ética en la Universidad Complutense y Aranguren era el candidato elegido por Zubiri. El tribunal lo presidía Zaragüeta. Para más información remitimos a: RUIZ CALVENTE, M., "Zubiri, el maestro de Aranguren", *A Parte Rei* 62, marzo 2009, pp. 1-18.

¹⁴ BERISTAIN, A., Así le ven sus amigos, *Revista de pensamiento y cultura El ciervo*, año XLIII, nº524, noviembre 1944, p. 13.

nazis durante la ocupación de Checoslovaquia, el cual se encontraba muy enfermo.

En este proceso de configuración de su viaje, decide que su primera escala y, por tanto, primera visita, sea Frankfurt, dónde se encuentra con el jesuita, profesor de ética social, Nell Breuning. Después de esta primera conversación, llegará a encontrarse con unos catorce profesores, recorriendo como peregrinación intelectual estancias como Friburgo de Brisgovia, Tübinga, Colonia, Bonn, Hamburgo, Gotinga, Munich y Viena¹⁵.

En 1956 los jesuitas habían trasladado su Facultad de Filosofía al nuevo edificio del Campo del Ángel, en un caserón con aspecto de hospital, en las planicies de Alcalá de Henares. Aquí Díez-Alegría reanuda sus clases de ética, reorientadas hacia el aperturismo tras su experiencia en Alemania, donde plantea como primera tesis de ética: *amor autem in quantum huiusmodi*¹⁶. Desde estas claves nace en Díez-Alegría una conciencia que le envuelve en responsabilidades colectivas que le exige defender la justicia frente a la injusticia en favor de la verdadera libertad de todos, en primer lugar de los más injustamente oprimidos¹⁷ y es más consciente a su vuelta de Alemania que como profesor de ética debe afirmar que la Iglesia católica está ausente de las masas populares, particularmente de los trabajadores¹⁸.

En el mismo año comienza a colaborar con José M^a de Llanos en el extremo este de Madrid¹⁹. Posteriormente, de 1956 a 1961, Díez-Alegría colaboró con Llanos durante los fines de semana en el madrileño Pozo del Tío Raimundo, y desde 1961 a 1973, durante la estancia de Díez-Alegría en Roma²⁰ como profesor de la Pontificia Universidad Gregoriana, pasaba un mes de verano con aquél en el Pozo del Tío Raimundo. En 1956 reanudó sus clases de Ética en la Facultad de Filosofía de Alcalá de Henares²¹. Esta experiencia fue importantísima, pues

¹⁵ LAMET MORENO, P.M., *Díez-Alegría. Un jesuita sin papeles. La aventura de una conciencia*, Temas de Hoy, Madrid 2005, p. 102.

¹⁶ *Ibid.*, p. 103.

¹⁷ *Ibid.*, p. 111.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 112-115.

¹⁹ *Ibid.*, p. 110: "El contacto con el Pozo junto a los seis meses vividos en Alemania, se convirtió para Díez-Alegría en un auténtico revulsivo".

²⁰ Resulta de relevante interés su participación en el Concilio Vaticano II, que hizo posible, en medio del episcopado, la explicación del fenómeno de los sacerdotes obreros que había captado con Cardijn en Bélgica y después en el contacto con los sacerdotes obreros en España (Esteban Tabares, Julio Pérez Pinillos). En DíEZ-ALEGRÍA, J.M., *Teología frente a sociedad histórica*, Laia, Barcelona 1972, pp. 7-23, encontramos la conferencia pronunciada ante diversos grupos de obispos durante el Concilio Vaticano II, con el título "La Teología de San Pablo y el problema de los sacerdotes obreros". Amplía la información al respecto LAMET MORENO, P.M., *o.c.*, pp. 137-139.

²¹ LAMET MORENO, P.M., *o.c.*, pp. 103-104. El testimonio que aquí brevemente resumimos es del alumno Isidoro Galán Carretero: "José M^a. Díez-Alegría me abrió a la libertad religiosa... creaba una atmósfera nueva para el pensamiento vivo, que es siempre libre... Impresionaba su cercanía y su lucidez para explicarnos los problemas que vivían los hombres y mujeres de aquella sociedad amordazada. Tuvo el coraje de encararse, y que nos encarásemos, con la situación de aplastamiento y desvalimiento de la clase trabajadora... allí, de su mano descubrí a Marx y su análisis del capitalismo. Para José M^a. Díez-Alegría fue el gran profeta del siglo XIX... José M^a. Díez-Alegría nos enseñó a ser fieles a la propia .../..

le procuraba contacto con el poblado del Pozo del Tío Raimundo en la barriada de Vallecas, a las afueras de Madrid. Formado por inmigrantes principalmente de Jaén, Extremadura y Toledo, cuyas profesiones eran humildes, sobre todo en la construcción, como peones de albañil, que además construían sus propias casas bajas casi sin cimientos, de una sola planta y asentadas en terrenos no edificables²².

A José M^a. Díez-Alegría, profesor con inquietudes sociales, su estancia en este barrio le permitió profundizar en el corazón de cada persona y su historia, con lo que en línea directa le permite profundizar y ahondar en su pensamiento ético-social y teológico cristiano²³. Con este latigazo de realismo, José M^a. Díez-Alegría, se hacía cada vez más crítico con el capitalismo y con la significación histórica de la Iglesia católica. Comenzaba, por tanto, su etapa de explicación del marxismo²⁴. Desde estas claves nacieron y echaron raíces en José M^a. Díez-Alegría las exigencias de justicia, libertad y conciencia de oponerse. Punto de partida de esta realidad se sitúa en una conferencia que pronunció en la Cámara de Comercio de Madrid el 5 de abril de 1956, con el título "Los católicos españoles frente al problema del salario"²⁵.

En estos momentos también realiza publicaciones que versan sobre una crítica radical de las estructuras capitalistas y sobre aspectos en torno a la universidad y al cambio de estructuras sociales²⁶. Su reflexión, como hemos ido descubriendo a lo largo de la tesis se va enriqueciendo tanto con elementos de experiencias de la base, como también su desarrollo filosófico, teológico, ético-jurídico, como por supuesto, con el conocimiento y apertura libre y profunda sobre el socialismo²⁷.

También en este año de 1956 intervino en un *Congreso Nacional de Perfección y*

conciencia, pero no para evadimos de la realidad, sino para que nos cuestionáramos siempre la explotación de las mayorías a manos de las minorías... ése era, visto por sus alumnos, el jesuita profesor de la facultad de filosofía de Alcalá de Henares".

²² AA.VV., *Llamarse barrio: El Pozo del Tío Raimundo*, Comunidad de Madrid (COTMAV)/Ayuntamiento de Madrid/SGV, Madrid 1986, pp. 9-31. 40-42. 53. 60-73. 81-162.

²³ TAMAYO ACOSTA, J.J., o.c., pp. 65-67: "Aparece una generación de clérigos que no han participado en la guerra civil y que no aceptan las bases de una Iglesia y un Estado en interpenetración mutua ni sienten la necesidad de llevar a plenitud el proyecto nacional-católico cristalizado en la pastoral de cristiandad".

²⁴ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., LLANOS, J.M., o.c., pp. 36-37: "Un año crucial fue el de 1956. En febrero empecé a colaborar con José M^a. de Llanos, en el extremo este de Madrid... En el barrio Pozo del Tío Raimundo de Madrid logré un nivel de relaciones, que me liberaron de muchas ataduras. Mi reflexión de profesor se iba enriqueciendo con experiencias de la base. Me iba abriendo al socialismo cada vez más libre y más profundamente".

²⁵ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *¡Yo creo en la esperanza!*, o.c., pp. 28-29: "En España gozamos de una aparente tranquilidad social, que no se apoya en sólido equilibrio, sino más bien en el poder político; y debajo de esa tranquilidad hay un profundo descontento y sorda hostilidad de los obreros, en gran parte justificada... los salarios legales son en gran parte injustos, por excesivamente bajos... la Iglesia no ha dado la sensación de proceder de un modo distinto de la clase patronal... al obrero español, que es con frecuencia poco culto y falto de formas, se le trata muy comúnmente como un ser inferior... con esto se conculcan deberes éticos-sociales fundamentales... el obrero español no tiene realmente medio efectivo para llevar adelante sus derechos en el establecimiento de las bases de trabajo, teniendo que estar pasivamente a lo que haga de él la más o menos eficaz buena voluntad del gobierno..."

²⁶ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., LLANOS, J.M., *Jesuita si, Jesuita no*, Alce-Silos, Madrid-Valladolid 1976, p. 36.

²⁷ *Ibid.*, p. 37.

Apostolado, que trataba sobre el "Aspecto social del voto de pobreza"²⁸. Como vamos descubriendo José M^a. Díez-Alegría no es un filósofo de gabinete, sino que pasó por la experiencia de tocar el barro del Pozo y abrió a sus alumnos constantemente a un pensamiento social comprometido, frente a las arenas movedizas del nacionalcatolicismo que se resistía al resquebrajamiento de sus pilares monolíticos: Dios, propiedad privada, unión, patria y sindicatos verticales. En esta España, sin partidos políticos, sin derechos de asociación, expresión y opinión, José M^a. Díez-Alegría se fue abriendo al socialismo²⁹. José M^a. Díez-Alegría consolidó una etapa muy importante en el esclarecimiento de su propia conciencia cristiana, desde dónde manifestó que el capitalismo no era una mera técnica económica neutral, ni mucho menos una necesidad inscrita en la naturaleza de las cosas, sino el resultado de una voluntad de aprovechamiento, de una estrategia de alienación, de una violencia opresora, de una estructura de mecanismos de explotación³⁰.

En 1958 vuelve a Alemania, donde desarrolla nuevas lecturas y contactos que acentúan su evolución. En 1959, en las clases de ética, en la Facultad de Filosofía de Alcalá de Henares, dedica un curso monográfico al problema de la obediencia, tratado desde la ética de la obediencia cívica, eclesiástica y religiosa, usando como fuentes a Santo Tomás de Aquino y a Francisco Suárez³¹.

En 1961 José M^a. Díez-Alegría marchó a Roma, a la Universidad Gregoriana³². Quizás de esta manera dejaría de ser molesto por sus búsquedas de la justicia y la verdad. Se cumplía así el procedimiento "*promoveatur ut removeatur*". En Roma debía impartir la asignatura de

²⁸ Ibid., pp. 29-36: "Congreso de sacerdotes y religiosas. Yo redacté unas cuartillas, de las que se hizo mención en el congreso. Pero luego no quisieron incluirlas en las actas. Mi texto era el siguiente: El comunismo trabaja constitutivamente con un sistema de células que realiza plenariamente el sistema de encarnación. El comunismo se presenta radical y universalmente como un movimiento de los obreros, de las masas populares, y para ellas... mientras el duelo entre catolicismo (hoy el mayor problema que tiene planteado la Iglesia católica es el de su ausencia de las masas populares, particularmente de las trabajadoras) y comunismo este planteado con estos supuestos sociológicos... realizaciones como la Juventud Obrera Católica (JOC.), que han conseguido avances decisivos en orden a la redención católica del mundo obrero, han sido posibles porque han conseguido resolver plenamente el problema de la encarnación... este escrito, releído por mi ahora, a 16 años de distancia en lo sustancial lo encuentro válido. Ha sido una de las bases de mi ulterior reflexión existencial de la religión verdadera... el texto fue publicado en abril de 1961 por la revista de los Padres Agustinos Religión y Cultura".

²⁹ Ibid., p. 37: "Aquellos años, se organizaron unas conversaciones intelectuales católicas en la Casa Profesa de los jesuitas de Madrid. Las presidía Antonio Garrigues Díaz-Cañavate con una asesoría del Padre Luis González Hernández, asistido por el discreto e inteligente Padre Ramón Ceñal. Un día me correspondió hacer la relación introductoria de algo que se refería a las estructuras sociales dónde afirmé la libertad para los cristianos de plantear una crítica radical del capitalismo; fue una afirmación fuerte de la realidad del conflicto de clases y de las razones de los obreros".

³⁰ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *¡Yo creo en la esperanza!*, o.c., pp. 37-47: "Para mí estudiar con una cierta atención a Marx fue una necesidad profesional... el estudio de Marx me llevó al estudio de la "dialéctica del amo y el esclavo", de la Fenomenología del Espíritu, de Hegel. Este estudio y la consideración de la inversión hecha por Marx de esta dialéctica de Hegel, me hicieron pensar profundamente. A la luz de las posiciones contrapuestas de Hegel y de Marx, yo repensé la esencia del cristianismo como vida vivida, en la historia y en la sociedad humana... todo esto fue la comprensión de que hay que decir no a la explotación y a las estructuras de explotación y esto realizado con la acción militante, la reflexión cristiana".

³¹ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., LLANOS, J.M., *Jesuita si, Jesuita no*, Alce-Silos, Madrid-Valladolid 1976, pp. 56-63.

³² LAMET MORENO, P.M., o.c., pp. 128-129.

Doctrina Social de la Iglesia, consistente en explicar una reflexión básica sobre la teología de las realidades terrenas; sobre historia y escatología; sobre la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel; la crítica de Marx; el sentido del cristianismo en comparación con la realidad histórica de los cristianos; el problema de la propiedad privada a la luz de las fuentes bíblicas, patrísticas, escolásticas y del magisterio social. También tenía que impartir la asignatura de Introducción del Derecho, que le obligó a reflexionar sobre los sistemas jurídicos, las estructuras del Estado, la legitimación del poder, y los derechos del hombre y los problemas de su efectiva realización histórica³³.

En el mismo año, 1961, a propósito de la obra de José M^a Gironella *Un millón de muertos* tiene una intervención, que tampoco le permitirán publicar³⁴. Por este motivo reproducimos aquí parcialmente, dada su extensión, dicha publicación, que Díez-Alegría titula *Por encima de toda consideración terrena*:

Las palabras por encima de toda consideración política terrena, que sirven de título al presente artículo, están tomadas del discurso pronunciado por Pío XI en los primeros tiempos del conflicto bélico español (14 de setiembre de 1936). Al terminar la guerra civil, el 16 de abril de 1939, Pío XII pronunció un radiomensaje que afirmaba que el sano pueblo español, con la dos notas características de su nobilísimo espíritu, que son la generosidad y la franqueza, se alzó decidido en defensa de los ideales de fe y civilización cristiana... ambos discursos, no pretenden decidir cuestiones doctrinales y dejan en pie la libertad de juicio de los católicos sobre un suceso histórico muy complejo, preñado de aspectos políticos terrenos, quizá en parte contradictorios... digna de meditar es la afirmación de

³³ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., LLANOS, J.M., o.c., p. 39: "Llegaba la edad de jubilación el Padre Gustav Gundlach, profesor de Filosofía Social en la Universidad Gregoriana de Roma, y yo fui llamado a sustituirle. La asignatura Filosofía Social fue cambiada en Doctrina Social de la Iglesia, precisamente porque quería dársele un carácter más concreto y vital".

³⁴ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., *¡Yo creo en la esperanza!*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1972, p. 37: "En la España y en la Compañía de Jesús de los años cincuenta y de los primeros años de la década siguiente, el trabajo de una conciencia que se había despertado al análisis crítico del catolicismo y de la situación religiosa española... se veía oprimido por obstáculos estructurales de la misma institución religiosa. En el verano de 1961, la publicación de la novela de José M^a Gironella, *Un millón de muertos*, suscitó polémicas... el novelista había pretendido tratar el tema de la guerra civil española con imparcialidad y con sentido primario de la tragedia humana... Representantes de la derecha reaccionaria atacaron a Gironella... El Padre José M^a de Llanos escribió en defensa de la novela... Estaba yo en Madrid aquellos días e intenté publicar un artículo periodístico apoyando la tesis de Llanos. Pero el artículo no pudo ser publicado, porque el superior lo impidió"; También podemos leer al respecto, LAMET MORENO, P.M., *Díez-Alegría. Un jesuita sin papeles. La aventura de una conciencia*, Temas de Hoy, Madrid 2005, pp. 120-123: "José M^a Gironella, un escritor gerundense que había sido durante un par de años seminarista, daba a luz durante el verano de 1961 su obra *Un millón de muertos*, segunda parte de una trilogía que había comenzado con *Los cipreses creen en Dios* (1953), y que continuaría con *Ha estallado la paz* (1966). Gironella añadió posteriormente una cuarta novela a la serie, *Los hombres lloran solos* (1986)... *Un millón de muertos* intentaba tratar con objetividad la guerra misma... Levantó encrespadas polémicas en aquella timorata España de Franco... la prohibición del artículo de Díez-Alegría era reveladora de un ambiente muy enrarecido. No hay que olvidar que ese mismo año se prohíbe la exhibición de *Viridiana*... Buñuel, ex alumno de los jesuitas"; Otra obra interesante, GONZÁLEZ MUÑOZ, M.A., *El clero liberal asturiano (de Martínez Marina a Díez-Alegría)*, Ayalga, Salinas 1976, p. 121; y por último éste interesante libro, AA.VV., *El cine que nos dejó ver Franco*, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, Servicio de publicaciones, Consejería de Cultura (Monografías 25), Toledo 2005, pp. 217-221. En estas páginas podemos leer el contexto donde se fragua la película *Viridiana*. Resaltamos sobre todo las páginas 219-220: "Se prohibió su proyección en España en 1962, negándole la nacionalidad española. Cuentan que Arias Salgado quiso quemarla... *Viridiana* se había convertido en otro icono más del antifranquismo".

Pío XII de que, los que en definitiva luchaban en provecho del ateísmo, lo hacían engañados por lo que creían un ideal humanitario de exaltación del humilde... las certeras palabras de Pío XI, la guerra es siempre triste, terrible e inhumana... se ha dicho que la sangre vertida por un hermano era sangre para todos los siglos³⁵.

Es clave también este año de 1961 porque Díez-Alegría comienza a estudiar a fondo el marxismo³⁶, y es en este tiempo cuando es trasladado a Roma, como profesor de teología y ética social en la Universidad Gregoriana de Roma. A nivel intelectual discute en este periplo histórico, sobre la viabilidad de la doctrina social católica por su negación del socialismo³⁷.

En 1962 tuvo lugar un acontecimiento de suma importancia (aunque se anunció en 1959): a las 11 de la mañana del 11 de octubre de 1962, el Papa Juan XXIII³⁸ inauguró el Concilio Vaticano II³⁹. Se proclamó en él mismo la Declaración Conciliar sobre la Libertad Religiosa, *Dignitatis Humanae*⁴⁰, con la que se llegó, al decir de Díez-Alegría, al fin de una dolorosa peregrinación de la conciencia cristiana en la vida de la Iglesia⁴¹. Inmediatamente, José M^a. Díez-Alegría en el curso 1963-1964, planteaba la libertad religiosa como una solución para todos⁴²:

Entre los derechos del hombre está el derecho a profesar privada y públicamente la religión según la norma de la recta conciencia propia. Este derecho, en cuanto perteneciente a los derechos de la persona humana, puede ser regulado en

³⁵ DíEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *¡Yo creo en la esperanza!*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1972, pp. 38-39.

³⁶ LAMET MORENO, P.M., *Díez-Alegría. Un jesuita sin papeles. La aventura de una conciencia*, Temas de Hoy, Madrid 2005, pp. 125-127: "El verdadero punto de partida, la actitud originaria de la convivencia, que da el sentido radical de la existencia de la persona humana nos viene indicada en uno de los monumentos primigenios del espíritu humano, que es, a la vez, para los creyentes, un documento inspirado por Dios. Me refiero al Génesis y, precisamente a aquella parte del mismo que representa el ciclo más antiguo de tradiciones... es impresionante la fusión que hay en este relato de infantilidad cultural y de profundidad humana, verdaderamente metafísica en el más noble sentido de la palabra... el hombre no se constituye adecuadamente en su ser personal sin el otro. El encuentro en que despierta para reconocerse en el tú es el encuentro del amor... el yo y el tú están en unidad, en la de la comunión interpersonal abierta... esta cualidad del amor auténtico, a que el hombre está abocado originariamente, asegura la verdadera universalidad, real y concreta. Para Hegel y para Marx quedaba disuelto, alienado en pura abstracción. Sin el amor, en su soledad egoísta, el hombre está alienado, sumido en el sopor, del que sólo el amor puede arrancarlo. En una palabra, la gran alienación del ser humano es negarse al amor... Una última cuestión de excepcional gravedad es que Marx, es una superación de Hegel, que no puede ser superado con Hegel. Hegel representa las raíces espirituales del capitalismo decimonónico... En la tensión dialéctica que opone al capitalismo y al comunismo, no hay otra auténtica mediación posible que la reconciliación en un amor *opere et veritate*, realizador de la justicia".

³⁷ GONZÁLEZ MUÑIZ, M.A., *El clero liberal asturiano (de Martínez Marina a Díez-Alegría)*, Ayala, Salinas 1976, p. 122.

³⁸ El 9 de octubre de 1958 moría el papa Pío XII. El 28 de octubre de 1958 es elegido Angelo Giuseppe Roncalli, un cardenal anciano que tomó el nombre de Juan XXIII. El Papa Roncalli había nacido el 25 de noviembre de 1881 en Bérgamo (Italia), en el seno de una modesta familia de campesinos.

³⁹ CONGAR, Y.M^a., *El Concilio día tras día*, Estela, Barcelona 1963, pp. 7-10.

⁴⁰ DOCUMENTOS VATICANO II, BAC, Madrid 1991. Declaración *Dignitatis Humanae*, pp. 574-593. Su gestación se realizó entre 1963 y 1965. Comparando las obras de Díez-Alegría sobre la libertad religiosa y los números de la Declaración *Dignitatis Humanae* (del 1 al 14) pueden verse las coincidencias.

⁴¹ LAMET MORENO, P.M., o.c., pp. 137-138: "En el interregno de la cuarta y quinta sesión del Concilio se publica la obra de Díez-Alegría *La Libertad Religiosa*, y Díez-Alegría se lo entrega al cardenal Bea a través de su secretario, luego descubrió citas suyas en los documentos conciliares".

⁴² DíEZ-ALEGRÍA, J.M., *Libertad Religiosa. Una solución para todos*, Studium, Madrid 1964.

conformidad con las exigencias del bien común, pero no puede ser nunca suprimido teórica o prácticamente, ya que el bien común social tiene como elemento esencial y principal la salvaguardia de los derechos humanos de la persona⁴³.

Posteriormente, en 1965 volvió a plantear en otra obra suya todo lo relacionado con el aspecto de la libertad religiosa⁴⁴:

La justa libertad de conciencia no tiene nada que ver con un falso autonomismo o indiferentismo religioso... el hombre tiene estricto derecho a seguir el dictamen de su conciencia recta, es decir, de una conciencia que ha llegado con toda sinceridad, después de haber puesto con toda honradez los medios que estaban a su alcance para averiguar el verdadero sentido y ámbito de sus deberes. Para evitar ambigüedades de terminología, cuando se habla de recta conciencia, la palabra conciencia significa: el dictamen de conciencia (la conciencia en acto). Es el dictamen de la razón práctica el que se llama propiamente conciencia. Es este dictamen, esta norma concreta dictada por la razón práctica, la que se califica de recta (cuando es sincera, honesta, responsable y prudente dentro de la situación y de las posibilidades concretas del sujeto moral) o de torcida (cuando es insincera, culpablemente errónea e imprudente en la concreta situación)... afirmamos que al hombre le compete, como uno de sus derechos fundamentales de persona, el derecho a obrar según su recta conciencia. El hombre es persona esencialmente libre y responsable, abierto en una relación inmediata y estrictamente personal a Dios, relación que en el plano de la vida moral sólo puede actualizarse por la esencial mediación de la conciencia... La estructura esencial de la conciencia humana es ser falible en el orden de la verdad especulativa e infalible en el orden de la verdad práctica, si el hombre moralmente adulto procede honestamente con toda sinceridad... toda conciencia recta es digna de un respeto absoluto... el derecho a la libertad de las conciencias en materia religiosa, es un verdadero derecho, uno de los derechos fundamentales, universal, inalienable del hombre... el absoluto y debido respeto del Estado a la libertad de las conciencias no debe ser identificado con un neutralismo laicista. El Estado, no debe ser ni antirreligioso, ni indiferente a los valores religiosos⁴⁵.

También hay una intervención sencilla, dada la complejidad del asunto⁴⁶, en torno a la

⁴³ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., o.c., pp. 160-161.

⁴⁴ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., *La Libertad Religiosa. Estudio Teológico, Filosófico, Jurídico e Histórico*, Instituto Católico de Estudios Sociales, Barcelona 1965.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 6, 25-35, 48-53, 95.

⁴⁶ Con esta nota al pie pretendemos mostrar la dificultad de poder aportar luz a las Constituciones sobre la Iglesia y su relación con el mundo moderno, por que debía abarcar aspectos suamamente complejos y delicados. DíEZ-Alegría intento en varios campos exponer sus puntos de vista de forma rigurosamente académica, tanto en el ámbito de la filosofía como de la teología. DíEZ-ALEGRÍA, J.M., *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo (Concilio Vaticano II 1962-1965)*, Estela, Barcelona, Colección Mens Petri, V.17, 1966, pp. 20-27: "El Concilio no se atreve a afirmar categóricamente que no pueda haber un caso extremo, en que, en razón de circunstancias extraordinarias, el crimen no sea imputable al beligerante que hace uso de tal acción bélica, pero tampoco se atreve a afirmar que tal caso sea posible. Hay aquí, de nuevo, una gravísima cuestión, que el Concilio deja, de alguna manera abierta, y que los teólogos, filósofos y juristas deberán trabajar por esclarecer más". También se puede leer al respecto DíEZ-ALEGRÍA, J.M., *La guerra y sus justificaciones. Un caso de conciencia laxa colectiva*, en: AAVV., *Cristianos en una sociedad violenta. Análisis y vías de acción*. Colección Punto Límite número 12, Sal Terrae, Santander 1980, pp. 131-137: "Lo más curioso, lo que deja perplejo en el Concilio es que parece que .../..

*Constitución Pastoral Gaudium et Spes*⁴⁷, que versa sobre la Iglesia en el mundo actual y cuando estaba prácticamente finalizada su redacción, se creó una subcomisión para la segunda parte, sobre temas sociales y económicos. A ella pertenecía el cardenal Herrera Oria⁴⁸, quien telefoneó a José M^a. Díez-Alegría para pedirle que asistiera en calidad de perito. El documento no hacía mención alguna al derecho de los obreros a asociarse y encargaron redactar a José M^a. Díez-Alegría un párrafo que fue posteriormente incluido⁴⁹:

Entre los derechos fundamentales de la persona humana debe contarse el derecho de los obreros a fundar libremente asociaciones que representen auténticamente al trabajador y puedan colaborar en la recta ordenación de la vida económica, así como también el derecho de participar libremente en las actividades de las asociaciones sin riesgo de represalias⁵⁰.

Otro tema de alta complejidad y tensión, en el que intervino José M^a. Díez-Alegría es el de la condena de la guerra, junto con Jean Goss⁵¹ y los teólogos Bernhard Häring, Ives

las condena las armas de destrucción masiva a nivel estratégico y no es verdad. Os puedo asegurar que yo estudié mucho esto...si este párrafo decía lo que quería decir, sería una condenación de las bombas americanas de Hiroshima y Nagasaki y los obispos americanos esto no lo podían tragar...". Otra obra interesante al respecto DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *El respeto a la vida humana*, Ed Mensajero, Colección Frontera, Bilbao 1981, pp. 20-24: "El tratamiento que hace de la guerra *Gaudium et Spes* número 80 no me resulta satisfactorio...entre los obispos que formaban el Concilio (Llamados Padres Conciliares), había un número no exiguo que se oponían con todas sus fuerzas a la condenación de la bomba atómica. Entre ellos los obispos de los Estados Unidos, que tenían una influencia enorme, porque su nación era dueña del mundo y ellos eran el episcopado más rico de todos. Es triste, pero es así. Sin demagogia. Con serenidad histórica...". Otro texto fundamental DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *Ética y cultura de la paz. La evolución de las Iglesias cristianas*, en: DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *¿Se puede ser cristiano en esta Iglesia?*. Últimos escritos teológicos. Ediciones EGA, Bilbao, 1987, pp. 119-122. Otra obra es, DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *Reflexión teológica sobre la objeción de conciencia*, Ponencia presentada en una sesión organizada por el secretariat de Cristians per l'objecció de consciencia (5-4-1987), Barcelona, Centre Unesco de Catalunya, justícia i Pau, pp. 1-19. Y un último documento muy interesante es, BENEYTO, J., "La subversión institucional. Tres estudios sobre el desorden", *Revista Estudios Políticos* 68 (1990) p. 115: "En España hubo un proyecto a mediados de 1970, que fue objeto de dura crítica por algunos militares, que calificaron a los objetores como traidores, pillos, sucios e incluso pagados. Al año siguiente se presentan unas bases para regular el tema, en proyecto combatido por Blas Piñar y aceptado por el teniente general Díez-Alegría. El jesuita José María, hermano del recién citado, da una conferencia coloquio en la que afirma que tal objeción es 'un elemento de progreso social y humano'. No encuentra razón de orden público por la cual el objetor no pueda tener derecho a seguir los dictados de su conciencia...".

⁴⁷ DOCUMENTOS VATICANO II, BAC, Madrid 1991. *Gaudium et Spes*, pp. 177-297.

⁴⁸ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., Recuerdos del Concilio Vaticano II en homenaje a Joaquín Ruiz Giménez, en AAVV., *La fuerza del diálogo*, Alianza Editorial, Madrid 1997, pp. 79-80: "Yo como teólogo designado por el cardenal don Ángel Herrera Oria, formé parte de una subcomisión que se formó en la primavera de 1965 para revisar el borrador del capítulo III de la parte II de la futura Constitución Pastoral (Acerca de la vida económico-social). Esto me permitió alertar a los demás miembros de la subcomisión sobre la falta de libertad sindical que oprimía a los obreros y obreras españolas, y la necesidad de que el documento conciliar tocara este punto. Todos estuvieron de acuerdo y se redactó ese párrafo, que tuvo eco en España: favorable en el mundo obrero y malhumorado en los dirigentes del sindicalismo público oficial, único permitido e impuesto obligatoriamente en nuestro país en aquel entonces. Entre los intelectuales católicos más abiertamente receptivos de la afirmación del derecho de libertad sindical estuvo Joaquín Ruiz-Giménez con su revista *Cuadernos para el Diálogo*".

⁴⁹ LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 138.

⁵⁰ DOCUMENTOS VATICANO II, BAC, Madrid 1991, *Gaudium et Spes*, pp. 268-269 (nº. 68).

⁵¹ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., La guerra y sus justificaciones. Un caso de conciencia laxa colectiva, en AA.VV., *Cristianos en una sociedad violenta. Análisis y vías de acción*, Sal Terrae, Santander, 1980, p. 132: "Durante el Concilio vivía yo en Roma, era profesor en la Gregoriana, y entonces colaboré con un matrimonio de no violentos, de los más notables de Europa... el francés Jean Goss, y ella austriaca, Hildegard Mayr. Siempre trabajaban juntos... pretendían la condenación de la bomba atómica de tipo estratégico, y en general de los armamentos... y la aceptación de que la objeción de conciencia pertenece a los derechos del hombre. Pues ninguna de las dos cosas se consiguieron...".

Congar y Karl Rahner, que proponían una condena absoluta de las armas de destrucción masiva y el reconocimiento de la objeción de conciencia frente al servicio militar⁵². Podemos ver reflejado su pensamiento en el número 80 de la mencionada *Gaudium et Spes*:

El horror y la maldad de la guerra se acrecientan inmensamente con el incremento de las armas científicas... el riesgo característico de la guerra contemporánea está en que da ocasión a los que poseen las recientes armas científicas para cometer tales delitos y con cierta inexorable conexión puede empujar las voluntades humanas a determinaciones verdaderamente horribles.

José M^a. Díez-Alegría sigue dándose cuenta de que en el afán por el dinero, en la competitividad sin freno, se generan raíces de violencia. Como profesor de Ética, todo lo referido a la violencia le preocupa por dentro y por fuera⁵³. Como vemos, el perfil intelectual de José M^a. Díez-Alegría es la de un estudioso con gran capacidad de comunicación como profesor de Ética, dando pasos que se adelantaban a su tiempo. En Ética es una autoridad de reconocida talla mundial, y en teoría económica es un hombre de robusta formación. Otro punto sólido de José M^a. Díez-Alegría es la Doctrina Social de la Iglesia, pues ha estudiado la Doctrina Social eclesiástica desde el prisma evangélico y le ha insuflado una nueva metodología, hasta el punto que puede decirse que hoy se explica la Doctrina Social de la Iglesia en todas las facultades eclesiásticas según su método. Su vida es estudiar, pensar, leer, y escribir y enseñar⁵⁴.

Pero volvemos a su estancia en Roma, donde contactó con personalidades diversas⁵⁵: fue muy amigo del embajador de Cuba ante el Vaticano⁵⁶ y del poeta Rafael Alberti, con quien coincidía en el antifranquismo y la crítica del capitalismo. También estableció contacto en Roma con el teólogo biblista y canónigo de Málaga José M^a. González Ruiz, compartiendo

⁵² DíEZ-ALEGRÍA, J.M., *Proceso a la violencia*, Mañana, Madrid 1978, pp. 57-62: "Durante el Concilio Vaticano II, el no violento Jean Goss se movió mucho para obtener del Concilio una declaración contra la guerra. Yo colaboré con él. Como era muy emprendedor, un día logró reunir en torno a una mesa, en el modestísimo local romano del Movimiento Internacional de la Reconciliación a tres teólogos y a mí. Los teólogos eran Häring, Rahner y Congar, y yo, que hacía de secretario. Llevé preparado un borrador, que fue discutido. Como resultado de este cambio de impresiones hice una nueva redacción de dos folios. Finalmente el escrito fue suscrito por todos, finalmente Jean Goss lo hizo llegar a la comisión que trabajaba en la preparación de la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo... de nuestro escrito quedan huellas en el capítulo quinto de la segunda parte de la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo".

⁵³ *Ibid.*, 56: "Me atrevo a decir que el actual nivel de armamentos es absolutamente inadmisibile. Me atrevo a decir que el uso de armas de destrucción masiva e indiscriminada es siempre inadmisibile". Para ampliar información: DíEZ-ALEGRÍA J.M., *Teología frente a sociedad histórica*, Laia, Barcelona 1972, pp. 91-141.

⁵⁴ LEGUINECHE, M. TORRES, J.L., CEBOLLA, F., *Díez-Alegría. Jesuita prohibido*, Fundamentos, Madrid 1973, pp. 37-38 y 205-212.

⁵⁵ LAMET MORENO, P.M., o.c., pp. 150-152.

⁵⁶ Recordar que a este embajador le entregó un ejemplar de su polémica obra *¡Yo creo en la esperanza!* (1972) para que se lo hiciese llegar a Fidel Castro.

ambos el diálogo entre marxistas (no creyentes) y cristianos. Y finalmente destaca la amistad con Manolo Azcárate (hijo del que durante la II República fue embajador de España en Londres), de ideología marxista.

Llegamos al periodo estival de 1965. José M^a. Díez-Alegría viajó a Israel incorporándose al grupo de misión del sacerdote francés Paul Gottier⁵⁷. La experiencia de convivir con este colectivo desde su situación como profesor de Ciencias Sociales resultó muy interesante y positiva. José M^a. Díez-Alegría se encontró con judíos marxistas y con no creyentes pero respetuosos con la religión. Todos estos testimonios los actualizaba y los daba forma para seguir profundizando en el campo intelectual.

También muy interesante, la fecha de septiembre del año 1965. En el *Círculo de las Artes de Lugo*, pronuncia un ciclo de conferencias⁵⁸ sobre la Iglesia y el mundo, exponiendo la *Pacem in terris* y el Concilio Vaticano II, el problema de los derechos del hombre, el origen cristiano de los derechos del hombre, derechos del hombre y libertad de las conciencias, el Estado y los derechos del hombre, la Iglesia y los derechos del hombre, la vocación del cristiano frente al mundo de hoy. Amor, justicia y libertad, el problema de la libertad religiosa y los equívocos de la posición tradicional y sus orígenes históricos. Qué es y qué no es la libertad religiosa, el Estado y la religión, la Iglesia y la libertad religiosa. El Estado y la religión, la Iglesia y la libertad religiosa. Una experiencia social contemporánea: Israel. Una sociedad de trabajadores, las cooperativas agrícolas, el Kibutz, el moshao Shitufi y el mohazo ovdim. El pluralismo de la economía industrial, los sindicatos. Qué enseñanzas y qué sugerencias pueden obtenerse de la experiencia israelí. Los límites de la experiencia israelí. Estas líneas diseñan y fijan las preocupaciones intelectuales de Díez-Alegría. El viaje a Alemania de 1955 da sus frutos.

Posteriormente, en 1966, José M^a. Díez-Alegría, prosiguió su trabajo intelectual, del que resaltamos sus conferencias ante el auditorio de sacerdotes y obreros en Bilbao, que suscitaron las protestas del propio obispo de Bilbao⁵⁹. El 1 de junio 1966 le escribe una carta

⁵⁷ Cura obrero en Francia que, tras retirarse del ministerio sacerdotal, fundó una comunidad de inserción obrera en Tierra Santa e intentó además, formar grupos y acercar a judíos y palestinos.

⁵⁸ CÍRCULO DE LAS ARTES DE LUGO, *Memoria sobre las gestiones y actividades realizadas por la Junta Directiva* (Ramón Varela Méndez, Antonio Otero Sande, Constantino Díaz Rodríguez, José Cruz Lamas, Vicente García Blanco, José Mouriz Rodríguez, Antonio López Barcia) en el año 1965, pp. 1-4.

⁵⁹ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., LLANOS, J.M., o.c., 39-52: "Al principio de la primavera, alrededor de la pascua, y en los meses de verano, volvía a España y continuaba mis trabajos y mis contactos, frecuentemente con gente de la base. En la primavera de 1966 había pasado por Bilbao, donde había hablado a obreros y también, a petición de ellos, a un pequeño grupo de presbíteros y seminaristas, privadamente. La situación era muy densa en aquella diócesis... estando en Roma, recibí el último día del mes de mayo una carta del padre general de la Compañía de Jesús... me comunicaba una protesta del obispo de Bilbao don Pablo Gúrpide, pedía una rectificación".

Díez-Alegría al Prepósito General de la Compañía de Jesús, Pedro Arrupe, donde le expone su pensamiento, dónde destaca que se debe dar una exigencia moral grave para la Iglesia española en cuanto al silencio que mantiene con respecto al franquismo, para que en el plano del testimonio doctrinal aplique sincera y concretamente la doctrina del Concilio Vaticano II⁶⁰.

Entre 1968 y 1969 trabaja Díez-Alegría sobre cuestiones jurídicas, en concreto, sobre la tutela eficaz e imparcial de los derechos, establecida en el ordenamiento jurídico como derecho inalienable del hombre y que se extiende a la relación del individuo con la sociedad⁶¹.

Entre 1970 y 1971 su evolución pasa por la participación en el III Congreso de Moralistas Italianos, para después viajar a su tierra natal asturiana, a propósito de un ciclo de conferencias organizado en Oviedo sobre Maximiliano Arboleya. También en este curso, en concreto el 8 de marzo de 1970, realiza Díez-Alegría declaraciones acerca del proyecto de ley sobre el divorcio⁶² en Italia y la actitud de la cúpula del Vaticano al respecto⁶³ y, en los albores de 1971 acude de nuevo a Lisboa, con el fin de dar algunas conferencias. Quizás sea éste un volver a los orígenes, a las fuentes de donde había bebido en su preparación de tesis doctoral, en la misma biblioteca nacional (sobre a importância do magistério filosófico de Inácio Martins e suas possíveis relações com a obra de Luis de Molina)⁶⁴.

Como vemos, José M^a. Díez-Alegría, desde sus múltiples facetas, va representando un poliedro rico en matices intelectuales y proféticos que reflejan la evolución de su biografía intelectual⁶⁵ como filósofo, como hombre que vive profundamente el hecho religioso y lo reinterpreta en la propia historia para comprometerse con su pueblo. Para ello parte de la libertad de conciencia y de la sinceridad del hombre, que le hará expresarse con moderación y caridad. Tiene en cuenta que la doctrina moral del Concilio Vaticano II está en contradicción con realidades legislativas y fácticas de la vida pública y de la vida social española, lo que, evidentemente plantea un problema de conciencia a muchos católicos españoles. Aquí se da

⁶⁰ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., LLANOS, J.M., *Jesuita si, Jesuita no*, Alce-Silos, Madrid-Valladolid 1976, 41.

⁶¹ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., LLANOS, J.M., *Jesuita si, Jesuita no*, Alce-Silos, Madrid-Valladolid 1976, 49-52.

⁶² AA.VV., *¿Divorcio, en España?*, Nova Terra, Barcelona 1972, 9-14. El prólogo a esta obra lo realiza Díez-Alegría, tratando los aspectos del matrimonio tanto en su indisolubilidad como en sus aspectos teológicos sacramentales y en su relación con el Estado. También realiza aportaciones sobre el aspecto de la libertad religiosa, resaltamos las páginas 13-14: "El principio de la libertad religiosa y la sana laicidad del Estado no toleran que el Estado, normativa y coactivamente, imponga a los ciudadanos católicos mayores cargas de las que impone a otros ciudadanos. Tampoco toleraría que los católicos resulten privilegiados... Sería injusto, por parte del Estado, la prohibición, bajo sanción penal, de contraer matrimonio canónico sin haber efectuado previamente matrimonio civil...".

⁶³ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., LLANOS, J.M., *Jesuita si, Jesuita no*, Alce-Silos, Madrid-Valladolid 1976, 53-55.

⁶⁴ LAMET MORENO, P.M., *Díez-Alegría. Un jesuita sin papeles. La aventura de una conciencia*, Temas de Hoy, Madrid 2005, 200.

⁶⁵ LAMET MORENO, P.M., o.c., 154-163.

una exigencia moral grave respecto a que la Iglesia española rompa su silencio y realice acciones en el plano del testimonio doctrinal, prescindiendo de todo juicio sobre la responsabilidad personal ante Dios de cada uno de los obispos por este estado de cosas. Subsiste el problema de una exigencia moral objetiva grave, cuyo objetivo y cumplimiento afecta gravemente a la Iglesia y su testimonio. Sin olvidar que la estructura jerárquica de la Iglesia, como la misma obediencia de los religiosos, no puede llegar a reducirse a los fieles a meros ejecutores pasivos de comportamientos que les vendrían impuestos en bloque que totaliza la existencia cristiana.

Por tanto, de todo esto se deduce que la presencia y unión que mantiene José M^a Díez-Alegría en la Compañía de Jesús, llegará a ser juzgada por los superiores como algo funesto para la misma, por eso está dispuesto a facilitar por su parte las cosas, sin pretender nunca prevalecer sus derechos como profesor⁶⁶. José M^a Díez-Alegría pretende que la Compañía de Jesús en su ser profundo, sea dinámica, fiel a su fin en cada momento de la historia, del modo que, en cada momento de la historia represente una fidelidad real a las exigencias de ese fin. Por eso en la determinación de lo que se haya de cambiar o de lo que se haya de mantener, en cada situación histórica, para lograr la mayor fidelidad posible al fin sobrenatural de la Compañía, la norma suprema e imperecedera debe ser siempre el Evangelio, ha de buscarse siempre a la luz del Espíritu Santo, debe emplearse el estudio de la realidad y la recta razón iluminada por la fe. Proclamar firme y reiteradamente la exigencia de una tutela eficaz e imparcial de los derechos establecidos en el ordenamiento jurídico⁶⁷, como derecho inalienable del hombre, que se extiende en la relación del individuo con la sociedad y con la autoridad.

Según José M^a Díez-Alegría, existe hoy una peligrosa tendencia práctica a confundir la gracia de estado, o asistencia, de que goza la jerarquía en el ejercicio de las funciones de Magisterio auténtico no infalible, con una inspiración del Espíritu Santo, cuyo concepto no se precisa bien, y cuya indefectible eficacia se supone sin fundamento teológico suficiente. De aquí deriva una pretensión de que las enseñanzas del Magisterio auténtico no infalible del Papa por el mero hecho de ser impartidas por dicho Magisterio no venga a modificarlas. Tal

⁶⁶ San Ignacio concibe grados en la Compañía de Jesús, posiblemente de acuerdo a la estructura sociológica piramidal de su tiempo: profesos de cuatro votos, una especie de estado mayor de la Compañía formado por jesuitas eminentes en virtud y estudios. Según la legislación de la Compañía hace falta un proceso para expulsar de la orden a un profeso.

⁶⁷ DOCUMENTOS VATICANO II. BAC, Madrid 1991. *Gaudium et Spes*, 276-278 (nº 75): "Para que la cooperación ciudadana responsable pueda lograr resultados felices en el curso diario de la vida pública, es necesario un orden jurídico positivo que establezca la adecuada división de las funciones institucionales de la autoridad política, así como también la protección eficaz e independiente de los derechos".

pretensión es exagerada, carece de sólido fundamento, es incompatible, con una genuina ciencia teológica, y no conduce, a la larga, a una salvaguardia de la fe, sino, a hacer cada vez más profunda y extensa la crisis de la fe. Sin duda, la libertad teológica, y de expresión, es una exigencia para la Iglesia y la sociedad española, que reclama a gritos libertad y corresponsabilidad.

CAPÍTULO 3

MADUREZ INTELECTUAL (1972-1982)

Llegamos a la década de los 70¹. El 8 de octubre de este año fue invitado José M^a. Díez-Alegría a la celebración de una Semana Social organizada por la diócesis de Oviedo, a impartir una serie de conferencias sobre Doctrina Social de la Iglesia. En estas conferencias matizó su postura sobre el marxismo, planteando que ni la filosofía ni la antropología de Marx eran las suyas, pero que esto no le daba licencia a descalificarlas de forma simplista y apresurada. También matizó el concepto de lucha de clase, planteando que el ideal cristiano es el de una sociedad sin clases, lo cual no significa una sociedad uniforme, sino una sociedad en la que, en lugar de clases, hay sólo grupos sociales funcionales, cuyas diferencias no fuesen discriminatorias, sino que se mantuviesen sustancialmente en una línea horizontal y no se apoyasen en el privilegio. Aceptar este ideal orientador suponía una revolución de estructuras en nuestras sociedades capitalistas burguesas².

En una sociedad de clases discriminatorias, la lucha de clases por parte de las clases oprimidas, para superar las discriminaciones e ir a una sociedad sin clases no es contrario al cristianismo. El amor cristiano, para José M^a. Díez-Alegría, está lejos de ser un blando conformismo, que convertiría a la religión en opio del pueblo, sino que plantea una dialéctica de amor y justicia³. La dirección ético-social y teológica de José M^a. Díez-Alegría se iba dibujando de forma nítida⁴. Así, llegamos a la fecha del 15 de julio de 1972, cuando José M^a. Díez-Alegría escribía a Andrés Tornos S.J. con quien mantenía buena amistad, expresándole que se encontraba enfrascado en la redacción de un nuevo libro (*¡Yo creo en la esperanza!*), con el que “puede que no pase nada, o que me tenga que ir de la Compañía”⁵. José M^a. Díez-Alegría sentía un “*imperativo de conciencia*” de contar lo que había sido su proceso, en el que una idea nuclear es que la Iglesia visible tiene un volumen muy alto de traición a Jesús de Nazaret.

¹ LAMET MORENO, P.M., *Arrupe. Un Profeta para el siglo XXI*, Temas de Hoy, Madrid 2001, pp. 314-320: “El año 1970 arrancaba, con tonalidades sombrías para el padre Arrupe. Era un año difícil... el dos de mayo de 1970 llega Arrupe a Madrid en una visita de crisis para la Compañía de Jesús... visita personalmente al padre Llanos en la pobreza del suburbio en el Pozo del Tío Raimundo... se encuentra con el general Franco durando esta entrevista 65 minutos... el padre Arrupe se entrevista también con los príncipes Juan Carlos y Sofía... una ausencia significativa es que no se entrevista con el arzobispo de Madrid Casimiro Morcillo”.

² DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *¡Yo creo en la esperanza!*, o.c., pp. 49-52: “El gran principio cristiano no es ni la lucha de clases ni la colaboración interclasista. El principio cristiano es el amor al prójimo... para el que se guía por el gran principio del amor al prójimo, este principio orientador influye en su misma actitud de lucha. Todo lo contrario. Porque el principio del amor lleva al empeño por la justicia y al odio hacia los factores estructurales de la injusticia”.

³ *Ibid.*, 79.

⁴ LEGUINECHE, M. TORRES, J.L., CEBOLLA, F., o.c., pp. 102-113.

⁵ LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 205.

José M^a. Díez-Alegría envió el libro *¡Yo creo en la esperanza!*, terminado en septiembre de 1972, a José M^a. Gogearcoechea, director y propietario de la editorial Desclee de Brouwer de Bilbao⁶, sin haber pedido permiso para ello, porque su publicación era para él un "*deber de conciencia*", y la renuncia a la publicación hubiera sido, según su conciencia, un pecado de ocultación y tergiversación de su fe. Entran en juego, en estos momentos, dos elementos fundamentales y de gran viveza en la vida tanto intelectual como de su interioridad más profunda, en las que el profesor José M^a. Díez-Alegría reflexiona con gran hondura. El primer elemento es el de su voto de obediencia, hecho "*secundum ipsius societatis constitutiones*", y el segundo se cimienta en el *deber de conciencia estricto*, es decir, la seriedad de un problema de conciencia personal, donde entra en juego el plantearse aceptar en conciencia prohibiciones, desde la perspectiva de la libertad del hombre⁷.

Esta postura de conciencia y en conciencia en la que se sitúa Díez-Alegría, tiene un interlocutor de fondo que, funcionará como una maquinaria pesada que le juzgará categóricamente. Entremos en detalles. Es necesario comenzar constatando un hecho de indudable calado referido a la *Pontificia Universidad Gregoriana de Roma*⁸: supuso la caja de resonancia del magisterio del profesor jesuita José María Díez-Alegría.

Pero hagamos memoria histórica de los acontecimientos. En octubre de 1971 comenzó Díez-Alegría a presentar síntomas de parálisis en su pierna derecha, siendo diagnosticado en el romano Hospital de San Camilo de "mielopatía por espondilosis cervical", es decir, artrosis de cuatro vértebras cervicales que producían una fuerte presión sobre la médula, lesionándola. Su hermano Luis⁹ acudió a Roma y decidió, de acuerdo con toda la familia, su hospitalización en la madrileña clínica de Puerta de Hierro. En diciembre de 1971 José María Díez-Alegría se sometió a dos operaciones y, restablecido, volvió a Roma en 1972, considerando que la enfermedad que le aqueja era grave. En este contexto escribió su libro *Yo creo en la esperanza*¹⁰.

Con anterioridad Díez-Alegría había expuesto sus ideas en otras ocasiones, en las que

⁶ DíEZ-ALEGRÍA, José María, *Crónica de un libro*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1973, pp. 18-56. Resaltamos por su interés las páginas 26-28: "Comencé a redactar mi obra el 15 de julio de 1972... le envié el original al padre Arrupe el 16 de noviembre de 1972"

⁷ LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 218.

⁸ Fundada por San Ignacio de Loyola y San Francisco de Borja (Duque de Gandía), con el nombre de Colegio Romano y constituida con todos sus derechos en 1552 por el Papa Julio III.

⁹ AA.VV., *Acta 2000. Enciclopedia sistemática*, Vol. IV, Ediciones Rialp, Madrid 1976, pp. 340-341: "Luís Díez-Alegría y Gutiérrez. Teniente General, Jefe de la Casa Militar del Jefe del Estado español... El 23 de Julio de 1970 fue designado Jefe del Alto Estado Mayor, en el que sustituyó al Capitán General Muñoz Grandes. Por su condición de Jefe de Alto Estado Mayor pasó a formar parte del Consejo del reino. El 4 de agosto de 1970 fue nombrado sustituto en el Consejo de Regencia del Teniente General Don José Héctor Vázquez".

¹⁰ LEGUINECHE, M., TORRES, J.L., CEBOLLA, F., o.c., p. 36

había mantenido tesis contrarias al pensamiento oficial, y que conllevaron graves repercusiones. Tracemos un breve panorama de los acontecimientos que antecedieron a la publicación de su libro.

En primer lugar, la polémica del divorcio en Italia¹¹: la tesis de José María Díez-Alegría es que se trataba de un *problema de conciencia* y por tanto no era lícito imponer por la ley la indisolubilidad, sino que, por el contrario, cuando el matrimonio estuviese de hecho disuelto, cada cual podía aceptar o rechazar la posibilidad del divorcio. Cuando expuso esta tesis, Italia se hallaba en un contexto muy delicado: por un lado, en 1968 Loris Fortuna (diputado socialista por la ciudad de Udine) había iniciado la campaña para que el divorcio fuera aceptado en determinados casos (delitos graves de uno de los cónyuges y después de cinco años de separación), siendo aprobada la ley el 1 de diciembre de 1970; por otra parte, la Iglesia jerárquica romana solicitó al profesor Gabrio Lombardi (hermano del jesuita predicador del movimiento *Por un mundo mejor*¹²) que pusiese en marcha el mecanismo previsto por la Constitución Italiana para promover un referéndum popular que derogase tal ley.

En medio de esta polémica, Díez-Alegría y otros dos profesores de la Pontificia Universidad Gregoriana, los Padres Emile Pin (que posteriormente abandonó la orden para casarse y reivindicar el celibato opcional) y Paolo Tufari, hicieron unas declaraciones en las que exponían que el problema del divorcio atañía de forma directa a las conciencias, siendo algo que no se podía resolverse con aspectos meramente jurídicos, añadiendo, además, que el derecho a la libertad religiosa formaba parte, gracias al Concilio Vaticano II¹³, de la doctrina católica. Por tanto, resultaba contrario a la libertad religiosa imponer los valores morales y religiosos del cristianismo mediante el instrumento coactivo de una ley positiva¹⁴.

Donde se encontró el núcleo más problemático de la cuestión era en las siguientes afirmaciones: el problema del divorcio, en cierto sentido, era un problema análogo al de la fidelidad de los sacerdotes a sus votos, ya que la Iglesia solía conceder la dispensa de los votos a aquellos sacerdotes que creían no poder perseverar en el respeto a las promesas y las

¹¹ Ibid., pp. 36; 115-130.

¹² Remitimos a una información general sobre organismos y obras creadas por los jesuitas. Ver *ABC* (Madrid), 31-12-1965, pp. 15-16.

¹³ CONCILIO VATICANO II, *Declaración sobre la libertad religiosa*, BAC, Madrid 1991, pp. 574-593: En su nº 1 se expresa lo siguiente, "De la dignidad de la persona humana tiene el hombre de hoy una conciencia cada día mayor, y aumenta el número de quienes exigen que el hombre en su actuación goce y use de su propio criterio y de libertad responsable, no movido por coacción, sino guiado por la conciencia del deber..."

¹⁴ Para una correcta lectura de esta situación remitimos a la obra de DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *Teología frente a sociedad histórica*, Laia, Barcelona 1972, pp. 325-347.

obligaciones contraídas en el momento de la ordenación. Ante esta misma realidad se preguntaba Díez-Alegría si tal "dispensa" no podía ser concedida a los esposos, afirmación que abrió una brecha entre la Iglesia jerárquica, la propia Compañía de Jesús y los teólogos mas abiertos¹⁵.

El segundo precedente antes del libro *¡Yo creo en la esperanza!* fue la intervención de Díez-Alegría en favor de los miembros de la *Comunidad del Isolotto de Florencia*¹⁶, enfrentados a su obispo¹⁷ a causa de un catecismo comunitario y un sistema de vida parroquial desautorizado eclesiásticamente¹⁸.

Otro precedente fue también el apoyo que ofreció a la Organización Obrera Cristiana Italiana (similar a la Hermandad Obrera de Acción Católica española, fundada por Guillermo Rovisosa) para escindirse de la Democracia Cristiana e iniciar un camino socialista¹⁹. Realmente querían reconstruirse nuevamente en una vertiente más libre y así poder realizar una elección de clase, que realmente desembocaría en la elección socialista. En este proceso influyó enormemente, como catalizador, José María Díez-Alegría²⁰.

Otro hecho de gran calado lo constituye el apoyo que José María Díez-Alegría prestó al Padre Pietro Brugnoli²¹, Catedrático de Teología Espiritual de la Pontificia Universidad Gregoriana, quien pedía libertad para pertenecer a un grupo sacerdotal contestatario denominado *7 de noviembre*, cuyos principios resumimos brevemente: en primer lugar, frente a una crisis profunda de la Iglesia y de la sociedad Italiana, la Iglesia institucional permanecía pasiva, y la secularización era una realidad arraigada en la masa; en segundo lugar, la propuesta de iniciativa idónea según este movimiento consistía en superar el tipo de *Iglesia sacral* para que la Iglesia volviese a ser mundo y humanidad abiertas a Cristo en la fe y en el amor dentro de todas las luchas para la liberación del hombre. Para esto apoyaban a las comunidades de base y se comprometían a implicarse en todas las luchas de liberación del pobre contra las clases dominantes.

¹⁵ LAMET MORENO, P.M., *o.c.*, pp. 164-180.

¹⁶ GONZÁLEZ RUÍZ, J.M., *¡Ay de mí, si no evangelizare!*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1971, pp. 101-103.

¹⁷ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., "Manipulación y libertad en la Iglesia": *Concilium* 65 (1971) p. 231: "El caso de Isolotto, es un ejemplo espantoso de los obstáculos para el diálogo, que pueden provenir de la rigidez de las estructuras herederas y de un cierto funcionamiento tradicional...el cardenal Florit se niega a mantener un coloquio que deseaba entablar un grupo de fieles de Isolotto y no respondió a una carta firmada por más de 500 fieles".

¹⁸ LEGUINECHE, M., TORRES, J.L., CEBOLLA, F., *o.c.*, 36. También, GONZÁLEZ MUÑIZ, M.A., *El clero liberal asturiano (de Martínez Marina a Díez-Alegría)*, Ayalga, Salinas 1976, p. 123: "Esta comunidad muy conflictiva, esta relacionada con el nacimiento de las comunidades cristianas de base, germen de un futuro cristianismo, cuyo alcance es aún una incógnita".

¹⁹ LEGUINECHE, M., TORRES, J.L., CEBOLLA, F., *o.c.*, pp. 36-37; 101-102.

²⁰ El propio Díez-Alegría, apuntaba, con candorosa inocencia, en entrevista personal con el doctorando, (29 de noviembre de 2008), que: "el registro del acto se ha perdido". Archivo personal de Juan Antonio Delgado de la Rosa, Caja 7, cinta nº 7. Inédito.

²¹ LEGUINECHE, M., TORRES, J.L., CEBOLLA, F., *o.c.*, pp. 36-37; 135-148.

El 30 de agosto de 1972, el Padre Snoeck, delegado del Padre General para las Casas Internacionales de Roma, comunicó al Padre Pietro Brugnoli, de parte del Prepósito General, el español Pedro Arrupe, que debía abandonar la Universidad Gregoriana, siendo destinado a la residencia de los jesuitas en Trento, donde su ministerio consistiría en la dedicación a trabajos apostólicos y a la dirección de los *Círculos de Estudios* (este antecedente que son los *Círculos de Obreros Católicos* se iría plasmando posteriormente en los *Círculo de Estudios*, dando un sentido profundo al aprendizaje integral de la propia persona, es decir, del propio aprendiz, que iba descubriendo su vocación de hijo de Dios desde las mismas claves de la propia revisión de vida, que son la *kairológica*, la *criteriológica* y la *proyectual*)²².

No se hizo esperar la reacción y José María Díez-Alegría, junto con otros dos sacerdotes jesuitas, los Padres Paolo Tufari y Salvadó, dirigieron al Prepósito General una carta con fecha 5 de octubre de 1972, manifestando su desacuerdo más profundo con esta amonestación y la praxis llevada a cabo contra la misma dignidad del Padre P. Brugnoli. De esta carta extraemos algunos párrafos de interés:

La decisión de apartar de su Cátedra al padre Pietro Brugnoli es un hecho de naturaleza académica, por tanto, no se salvaguarda la libertad académica ya que se le sanciona con la privación de la enseñanza por actividades desarrolladas fuera del ámbito universitario... expresado esto, concluimos que nos parece inaceptable e incomprensible la justificación de que todo es legítimo porque el Superior Mayor ha obrado según su conciencia.

Realmente hay muchos aspectos en este caso del Padre Pietro Brugnoli que coincidieron con la propia situación de Díez-Alegría, y de hecho sería el siguiente jesuita que pasase por la misma situación que éste con su libro *Credo nella speranza - Il Credo che ha dato un senso alla mia vita*.

José María Díez-Alegría era un profesor de sesenta y un años que enseñaba sociología en la Pontificia Universidad Gregoriana²³, donde sostenía con tesón que su reflexión cristiana, en gran medida, había sido ayudada por el estudio atento de Marx y el marxismo-leninismo²⁴,

²² MERINO MOVILLA, E., *Manual de la JOC (1947)* [traducción del original francés (Bruxelles 1941)], Archivo General de la JOC, inédito, p. 132: "Los mejores métodos de los Círculo de Estudios responden a tres necesidades: enseñar a ver, a juzgar y a obrar".

²³ LEGUINECHE, M., TORRES, J.L., CEBOLLA, F., *o.c.*, pp. 155-156.

²⁴ DíEZ ALEGRÍA, J.M., *¡Yo creo en la esperanza*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1972, pp. 40-48: "Para mí estudiar con una cierta atención a Marx y al marxismo-leninismo fue una necesidad profesional... y mi reflexión cristiana ha sido ayudada por él... esto me ha llevado a constatar que el cristianismo como vida vivida está inédito".

y, aunque la filosofía marxista no fue asimilada por Díez-Alegría, se daba cuenta que es necesario oponerse a la explotación y a las estructuras de explotación.²⁵

El caso *José María Díez-Alegría* se abrió el 22 de febrero de 1973²⁶. El Prepósito General, Pedro Arrupe, propuso a José María Díez-Alegría que solicitase una *exclaustración*, de la Compañía por un periodo de dos años, esto es, el ejercicio de su sacerdocio bajo la dependencia de un obispo y no de los superiores de la Compañía. La exclaustración de un religioso, que debe ser pedida por él mismo, se concede automáticamente cuando es solicitada por el sujeto a la Santa Sede siempre que le conste a ésta que un obispo ha firmado su incardinación en una diócesis. Díez-Alegría aceptó tal propuesta. El libro en cuestión *¡Yo creo en la esperanza!*, fue publicado en diciembre de 1972, momento en el que el Prepósito General se dirigió a Díez-Alegría prohibiéndole hacer traducciones sin que pasara la censura.

El martes 20 de febrero de 1973 se produjo la última entrevista entre el Prepósito General de la Compañía de Jesús Pedro Arrupe y Díez-Alegría, quien expresó su oposición más firme al texto relativo a la obediencia que profesaba la Compañía de Jesús²⁷. Leyendo de manera atenta este *Decreto sobre la obediencia* caeremos en la cuenta que a Díez-Alegría le quedaba poco margen para "salvarse".

Díez-Alegría ponía entre interrogantes aspectos cruciales, entre otros el Primado y la infalibilidad del Papa, atacando directamente a Pío XII²⁸. Es claro, por otra parte, que su pertenecía a la Iglesia católica, por su parte, era conscientemente mantenida, aceptando las verdades definidas *ex Cathedra* como pertenecientes al *depositum fidei*; ahora bien, esto nunca podía significar para él aceptar una concepción monolítica del Magisterio solemne de la Iglesia y de su infalibilidad²⁹.

²⁵ *Ibid.*, 49-55: "Me ha costado siete u ocho años liberarme de los residuos de antimarxismo ideológico que me quedaban a causa de la tradición católica conservadora".

²⁶ LEGUINECHE, M., TORRES, J.L., CEBOLLA, F., o.c., pp. 39-60.

²⁷ XXXI CONGREGACIÓN GENERAL DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, *Decretos sobre Vida Espiritual*, Hechos y Dichos, Zaragoza 1966, Decreto 17, núm. 10: "Esforcémonos con toda el alma en esta virtud de la obediencia: obediencia al Sumo Pontífice y después a los Superiores de la Compañía... y no es lícito apartarse de la obediencia porque al súbdito se le ocurra una solución mejor o crea que el Espíritu Santo le impulsa en otra dirección... si hay alguno que una y otra vez presenta la objeción de conciencia para obedecer, piense en encontrar otro camino donde pueda servir al Señor con más tranquilidad". Pueden verse también, al respecto, el "Discurso del Padre General en la XXXI Congregación": *Nuestra vida Consagrada*, Hechos y Dichos, Zaragoza 1972; y ARRUPÉ, P., *Ante un mundo en cambio*, Hechos y Dichos, Zaragoza 1972, pp. 35-38: "Lo primero de todo ha de ser hacernos conscientes de nuestra responsabilidad y nuestra misión. Me refiero al espíritu de fidelidad a la persona del Santo Padre que, inspirado por nuestro 4º voto y sellado con una tradición de 400 años, debe estar profundamente radicado en nuestra mente".

²⁸ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., *¡Yo creo en la esperanza*, o.c., pp. 107-110: "Una vuelta al Evangelio, renunciando al fetichismo del dinero-poder, quizás nos daría resueltos problemas estructurales de la Iglesia... evidentemente, la respuesta de un infeliz, de un idiota".

²⁹ *Ibid.*, p. 158: "Respecto al magisterio ordinario de los Papas, se impone una rigurosa desmitologización. Este magisterio no tiene ninguna infalibilidad. Se puede equivocar y se equivoca de hecho. En materia bíblica se ha equivocado de una manera clamorosa por enteros decenios".

También sostuvo su total desacuerdo con el celibato eclesiástico obligatorio³⁰ y lo absurdo de plantear la superioridad del estado celibatario respecto al estado matrimonial, ya que el celibato obligatorio se convertía en una "*fábrica de locos*"³¹, afirmación ésta que tuvo repercusiones sonoras en la prensa³².

José María Díez-Alegría quiso permanecer fiel a su vocación de teólogo y de jesuita, tal como el mismo Teilhard de Chardin³³. Él se veía igual, pero en este caso como científico de la ética social y preparador del encuentro entre marxismo y religión.

Evidentemente, la Pontificia Universidad Gregoriana no iba por estos caminos, pero no es menos cierto que nacían nuevas voces, y los alumnos hacían suyo el problema que representaba la expulsión de Díez-Alegría, dando origen a una serie de diálogos muy interesantes. En este sentido, los alumnos enviaron una carta al rector, el Padre H. Carrier, fechada el 16 de enero de 1973 y firmada por setenta y dos alumnos de los cien que formaban la matrícula de la Facultad de Sociología. Lo que sigue es un fragmento de la misma:

Cuantos conocen al profesor Díez-Alegría... y han tenido ocasión de apreciar sus cursos, su competencia y su seriedad y sobre todo su sincero testimonio de fe... temiendo que tendenciosas interpretaciones puedan imponerse sobre el examen objetivo de su magisterio.... pedimos que se inicie un diálogo clarificador³⁴.

El 2 de febrero de 1973, a las 16:00 horas, y hasta las 17:45 horas, los alumnos fueron recibidos en la Curia General de los Padres Jesuitas³⁵. Con posterioridad, el Padre Vicent O'Keefe, Vicario General de la Orden y Asistente Personal del Padre Arrupe, resaltaba la presencia de J. Gregoire³⁶, quien expresó con claridad, en representación de los alumnos, la necesidad de hacer una distinción nítida y correcta entre las esferas religiosa y la académica, y haciendo ver el problema real de fondo, no resuelto: la mutua relación entre libertad de

³⁰ GALERA GRACIA, A., *Curas casados, ¿desertores o pioneros?*, Nueva Utopía, Madrid 1993, pp. 3-10. Díez Alegría escribió en el prólogo: "Estoy convencido de que el celibato debe ser opcional, libre y carismático... es un don, no superior al del amor conyugal, pero sí distinto..."

³¹ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., *¿Yo creo en la esperanza*, o.c., pp. 165-189.

³² AA.VV., "El caso Díez-Alegría", en: *Il Regno Attualità* 262 (1973), pp. 147-149: "P. José María Díez-Alegría ha difeso il suo libro dalle false interpretazioni di apologia di marxismo, di negazione dell' infallibilità Pontificia... l'autore intende solo affermare la sua fede..."

³³ Entró en 1897 como novicio en la Compañía de Jesús, intentado posteriormente realizar una síntesis entre cristianismo, ciencia y mundo moderno. Por ello desencadenó grandes tensiones en el epicentro de la Iglesia. La censura eclesiástica impidió que sus obras se publicasen en vida. Ver, al respecto, LAMET MORENO, P.M., o.c., pp. 287-296: intentaba demostrar Teilhard de Chardin (1881-1955) que no hay que renunciar a ser hombre para ser cristiano: "El primero en utilizar el precedente de Teilhard ante Díez-Alegría fue el Padre Snoeck, cuando le propone que por qué no espera veinte años a que publique su libro (*Yo creo en la esperanza*) un amigo suyo, después de su muerte. Roma locuta, causa finita".

³⁴ LEGUINECHE, M, TORRES, J.L, CEBOLLA, F., o.c., pp. 161-163.

³⁵ *Ibid.*, pp. 163-164; 172.

³⁶ Jean Gregoire, delegado de los estudiantes de Ciencias Sociales en el Senado (órgano deliberativo de la Facultad de Ciencias Sociales, compuesto por 34 miembros: un decano, un profesor y un alumno de cada una de las Facultades).

pensamiento, libertad de investigación y libertad de expresión³⁷.

Efectivamente, el sentir común en un sector académico cada vez mayor era que las universidades regidas por la Iglesia impedían la libertad de reunión y expresión, convirtiéndose en un aparato burocrático, con un motor parado e inmóvil y en constante involución. En contraste, Díez-Alegría, en su periplo como profesor universitario, trató siempre de vivir la libertad de investigación, desarrollando una teología que se nutriese de la praxis de fe de la Iglesia y constituyese, a un tiempo, una instancia crítica frente a ella. Por eso, en medio de tanta rudeza de la Compañía de Jesús a abrirse y buscar nuevas perspectivas, Díez-Alegría se marcha, pensando que tanto el Padre Arrupe como la propia Orden tienen un concepto, si no equivocado, sí deformado de la obediencia religiosa, porque piensan que a ella debe sacrificarse la propia conciencia, en tanto que Díez-Alegría entiende que este concepto de la obediencia no es ni humano ni cristiano³⁸.

A la citada carta, respondió el 22 de marzo el Decano de la Facultad, Padre Th. Mulder:

Por el hecho de la exclaustación cesa la misión del Padre Díez-Alegría en nuestra facultad... no hay ninguna posibilidad real de que durante el periodo de exclaustación el padre Díez-Alegría vuelva a la Pontificia Universidad Gregoriana ni como profesor invitado...³⁹.

El propio Rector de la Pontificia Universidad de Comillas en Madrid, Padre Mariano Madurga⁴⁰, envió una carta oficial, el 9 de febrero de 1973, en nombre de profesores y alumnos, al Prepósito General, en la que se volvía a plantear el aspecto tan trascendente de las interferencias que se producen entre el campo disciplinario religioso y el campo puramente académico⁴¹.

La contestación del Padre Arrupe no se hizo esperar, recordando que Díez-Alegría era profesor jesuita, condición previa a su asignación a cualquier actividad, incluida la de la docencia⁴².

Algunas reflexiones finales de este proceso de interrelaciones personales e institucionales vivido por Díez-Alegría será después de utilidad a la filosofía, a la religión y al

³⁷ LEGUINECHE, M, TORRES, J.L, CEBOLLA, F., *o.c.*, pp. 178; 181.

³⁸ *Ibid.*, pp. 182-183.

³⁹ *Ibid.*, p. 186.

⁴⁰ Nombrado rector en mayo de 1972, sustituyendo en el cargo al padre Francisco Belda. El padre Madurga tiene cuarenta y cinco años. Ver al respecto *ABC*. Domingo 28 de mayo 1972, p. 45.

⁴¹ ÁLVAREZ BOLADO, A., "Convicciones de un creyente", en *Razón y Fe. Revista Hispanoamericana de Cultura* 187 (1973) 173-178: "Desde el punto de vista histórico, sociológico y teológico, este librito de Díez-Alegría es sintomático de nuestra situación". Para ampliar información. Lamet Moreno, *o.c.*, pp. 263-265.

⁴² LEGUINECHE, M, TORRES, J.L, CEBOLLA, F., *o.c.*, pp. 196-197.

compromiso social. Díez-Alegría creía que el estudio de Marx abre (aun inconscientemente) a una más profunda comprensión del Evangelio, es decir, actualiza el Evangelio en la vida diaria. Su propia vida ejemplifica la dialéctica del conflicto existente entre la primacía de la conciencia y la ley, en cuanto norma absoluta a la que servir. Por otra parte, destaca la crisis en la que se encontraron, a partir del Concilio Vaticano II, la Iglesia y sus instituciones; en él la Iglesia tomó conciencia colectiva acerca de su propia identidad, acerca de su condición profética. Como colofón, respecto a la Compañía de Jesús, sostiene que durante cuatro siglos ofreció una fachada uniforme, monocromática, sin fisuras, pero ahora, quizás por su contacto más estrecho con la realidad, la Compañía de Jesús heredaba la tensión del mundo. La toma de conciencia sobre la injusticia había originado un movimiento de interrelación cristianismo-marxismo.

Posteriormente, terminado su periplo en Roma, Díez-Alegría se fue a vivir con José María de Llanos⁴³, permaneciendo juntos durante doce años en el mismo Pozo del Tío Raimundo⁴⁴. Allí afirmaba Díez-Alegría, desde su sencillez que había realizado su tercer doctorado⁴⁵. Hay que destacar que al abandonar la Compañía de Jesús, Díez-Alegría⁴⁶, le dio cabida legal el obispo de Segovia Antonio Palenzuela⁴⁷; y José María de Llanos, una especie de "cabida no legal" en el Pozo del Tío Raimundo (que representaría la parte afectiva más importante de toda su vida).

Finalizada su estancia en el Pozo, se trasladó a una residencia jesuítica en las proximidades de la madrileña estación de Príncipe Pío⁴⁸, pero sus visitas al Pozo y a su amigo

⁴³ En el número 15 de la madrileña calle Martos, sede actual de la ONGD Movimiento por la Paz, el Desarme y la Libertad.

⁴⁴ Claras resonancias bíblicas del texto de la Carta a los Filipenses, capítulo 2, donde San Pablo explica que Jesús no hizo alarde de su categoría de Dios, sino que, al contrario, descendió a lo profundo de la tierra (pobres, enfermos, ancianos...).

⁴⁵ JOLONCH, C., "Jesuitas en los límites de la Iglesia", en: *Magazine La Razón*, 22 de junio de 2008, pp. 54-55: "Doctor en Derecho y Filosofía. Su tercer doctorado lo hizo en el Pozo del Tío Raimundo, junto a José María Llanos, sirviendo a los más necesitados"

⁴⁶ Exclaustración y salida, dos años después, de la propia Compañía de Jesús, a la que sin embargo ha seguido vinculado el resto de su vida, tal como lo describe él mismo en su obra conjunta con el Padre Llanos, "*Jesuita si, Jesuita no*", o.c., pp. 32-33: "Tal como los gatos se apegan a las casas y los perros a las personas, también entre los jesuitas algunos se apegan más a la Compañía y otros a los compañeros. Yo en ese sentido he sido más hombre-perro. De todas formas, el seguimiento de Jesús lo llevo tan bien porque soy un cristiano de la Iglesia católica, pero más jesuítico que eclesiástico".

⁴⁷ Antonio Palenzuela es el obispo *benévolo receptor*, según el *Código de Derecho Canónico* (BAC, Madrid 1983, pp. 362-366. Cánones números 686-693). Así, Canon 687: "El miembro exclaustrado queda libre de las obligaciones y queda bajo la dependencia y cuidado de sus superiores y también del Ordinario del lugar"; y Canon 693: "Si el miembro es clérigo, el indulto no se concede antes de que haya encontrado un obispo que le incardine en su diócesis". Mons. Palenzuela, pues, recibió en abril de 1973 a Díez-Alegría como sacerdote diocesano de Segovia, dejándole libertad para fijar su residencia. Díez-Alegría también tuvo que solicitar autorización para este ejercicio en la diócesis de Madrid, siéndole concedida por el obispo encargado de la zona pastoral de Vallecas, Mons. Alberto Iniesta. Para más información remitimos a la obra biográfica de LAMET MORENO, P.M., o.c., pp. 298 y 303: "Don Antonio Palenzuela, hijo de socialistas y en aquel tiempo considerado como un prelado tolerante y abierto... se ofreció incondicionalmente a recibirme en su diócesis... y en honor a la verdad, Tarancón lo admitió en la práctica como cura coadjutor de la Parroquia del Pozo a todos los efectos, incluido el de la jubilación".

⁴⁸ En entrevista personal del doctorando con Francisco Aguilera, sacerdote diocesano de Córdoba y amigo personal de José .../...

y guía José María Llanos (cinco años mayor que él) continuaron produciéndose con frecuencia.

La expulsión de Díez-Alegría de la Compañía de Jesús despertó protestas formales de José María de Llanos a Pedro Arrupe Gondra⁴⁹, Prepósito General de la Sociedad de Jesús y principal valedor de los pequeños pasos que lentamente va dando la Compañía de Jesús⁵⁰. Pero éste, a quien aquél llamaba cariñosamente *Perico*, le dio a entender a Llanos (*Charly*, al decir de Arrupe) que detrás de la expulsión estaba la mano del Vaticano⁵¹. A pesar de todo, Díez-Alegría siguió en la Compañía "sin papeles"⁵². Su expulsión se debió a un error del Papa Pablo VI, a quien el libro *Yo creo en la esperanza*⁵³ le sentó muy mal; Díez-Alegría no quiso rectificar⁵⁴ y fue expulsado⁵⁵. Un librito que por aquel entonces costaba 120 pesetas, editado por la rama bilbaína de la editorial Desclée de Brouwer belga e incluido por su creador editorial, José Arana, también jesuita, en la colección que llevaba como título *El credo que ha dado sentido a mi vida*⁵⁶. En esta colección habían participado, escribiendo sus propias ideas y convicciones más profundas, José María González Ruiz, con el libro *Ay de mí, si no*

María Díez-Alegría, el día 6 de diciembre de 2008, en el encuentro de la Acción Católica Obrera (ACO) en Córdoba, aquél recordaba que Díez-Alegría pronunció una conferencia en Córdoba, al termino de la cual se dirigió a él un joven expresando que el lugar donde se retiraba, la residencia Príncipe Pío, era un lugar "de ricos", a lo que Díez-Alegría contestó: "pero a mí, si me pongo malo, no me viene a buscar una ambulancia, no soy jesuita, no tengo privilegios, así que cogeré un taxi".

⁴⁹ Pedro Arrupe Gondra, precursor de la llamada *Inculturación de la fe*, resultó elegido General de la Compañía de Jesús el 22 de mayo de 1965.

⁵⁰ Participó en el Concilio Vaticano II, en la sesión de 28 de septiembre de 1965. FESQUET, H.: *Diario del Concilio*, Nova Terra, Barcelona 1967, pp. 622-1147: "Muchos son los que se plantean que muchos son los que sistemáticamente niegan a Dios siendo para él uno de los hechos más graves del momento histórico. El ateísmo emplea argumentos pseudocientíficos y procedimientos que hieren gravemente la dignidad de la persona. La Iglesia debe defender la dignidad de esta persona y darle nuevamente esperanza en creer en la grandeza de su destino. También el espíritu del mundo está penetrado por el materialismo por eso debemos actuar más y hablar menos, reconstruyendo una sociedad cristiana no encerrada en un ghetto sino sumergida en el mundo".

⁵¹ GONZÁLEZ BALADO, J.L., o.c., p. 249, nota a pie de página número 8. También, al respecto, se puede descubrir la influencia de Díez-Alegría sobre Arrupe en LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 177: "El padre Arrupe estaba acosado y era consciente de que no gustaba su línea en la curia vaticana... el Vaticano quería que Arrupe entrara a sangre y fuego en los jesuitas de Centroamérica comprometidos en la línea de la Teología de la liberación. En el fondo había una resistencia en Arrupe a no ejecutar lo que le pedían de arriba. Por eso yo creo que a su modo él hizo también una especie de objeción de conciencia".

⁵² LAMET MORENO, P.M., *Arrupe. Un profeta para el siglo XXI*, Temas de Hoy, Madrid 1989, pp. 330-331: "Dado el estilo de Arrupe y su increíble respeto a la persona, puede comprenderse lo que sufrió con este caso. Por un lado, su fidelidad a la Santa Sede y sus instituciones; por otro, la opción en conciencia de un jesuita maduro, que además era su amigo personal... Arrupe fue magnánimo. Dado que Alegría quería permanecer ejerciendo como sacerdote, le escribió una carta permitiéndole vivir a perpetuidad en casas de la Compañía de Jesús".

⁵³ ABARCA ESCOBA, J., o.c., p. 132: "El genero del libro es original, no se trata de un tratado teológico, ni es un libro de crítica y ataque contra nada ni nadie, es una confesión de fe personal y madura".

⁵⁴ LAMET MORENO, P.M., *Díez-Alegría Un jesuita sin papeles. La aventura de una conciencia*, o.c., pp. 300-304: "Se produce el encuentro entre José María Díez-Alegría y su Provincial Luís Sanz Criado, un químico que había sido profesor de Cosmología en Alcalá de Henares y alumno de Díez-Alegría (el 11 de marzo de 1975). Le pide que declare que acepta la concepción de obediencia de la Compañía, responde de inmediato Díez-Alegría, que no traiciona su conciencia, se mantiene coherente con todo el proceso". Díez-Alegría tiene en estos momentos 63 años, se acababa de celebrar el XXXII Congreso General de la Compañía (del 2 de diciembre de 1974 al 7 de marzo de 1975) y no está dispuesto a retractarse de la Carta que le dirige en su momento a Pedro Arrupe, General de la Orden, en la que solicita: "Le ruego ponga fin a este extenuante diálogo de sordos comunicándose lo antes que pueda su decisión definitiva". Ver o.c., pp. 224-225.

⁵⁵ ABARCA ESCOBA, J., o.c., 252.

⁵⁶ LEGUINECHE, M. TORRES, J.L., CEBOLLA, F., *Díez-Alegría. Jesuita prohibido*, Fundamentos, Madrid 1973, p. 8.

*evangelizare*⁵⁷, José María Llanos, con el libro *Creo*⁵⁸, y Enrique Miret Magdalena, con el libro *Catolicismo para mañana*⁵⁹. Es cierto que Díez-Alegría se había saltado el *Imprimatur*, es decir, el permiso por parte de la Compañía de Jesús, porque creía honestamente que la censura eclesiástica es una institución anticuada⁶⁰.

Realmente había una imposibilidad clara de entendimiento entre José María Díez-Alegría y sus superiores. La conciencia es fuente que dicta y no acepta limitaciones impuestas. Por tanto, admite José M^a. Díez-Alegría la legitimidad de la *objeción de conciencia*⁶¹, según la cual el deber radical de seguir la conciencia propia le hace inmune, en este caso concreto sobre la publicación de su libro, por estar basado el mandato en obligaciones reglamentarias jurídicas-positivas. Nadie debe ser coaccionado a obrar contra su conciencia en materia religiosa ni impedido de obrar según su conciencia en privado y en público⁶². Por tanto, las disposiciones sobre la censura de los libros deben ser aplicadas, mientras existan, con un amplio margen de interpretación y de *epeíkeia* (equidad), es decir, se impone una interpretación prudente de la ley, teniendo en cuenta las circunstancias de tiempo, lugar y persona. Había una excesiva preocupación en la *Congregación General*, según Díez-Alegría, por resolver los casos de *objeción de conciencia*, reduciendo al mínimo las posibilidades de ejercicio del derecho-deber inalienable de seguir el dictamen de la recta conciencia propia⁶³. Para José M^a. Díez-Alegría se trata de la sustitución de una moral de proposiciones generales por una moral de principios⁶⁴, basada en grandes principios generales muy exigentes, pero que no se pueden reducir a proposiciones de código, fijas para siempre, con una casuística. Esta moral de principios va mucho más a la conciencia y a la existencia.

Es innegable que la obediencia a cualquier autoridad humana, sea de tipo natural o sobrenatural, esta condicionada por la honestidad de lo mandado. No se puede obedecer al mandato de hacer algo que sería concretamente deshonesto por parte del que obedece. Aquí la objeción de conciencia es un deber moral. Pero no es este el único límite condicionante del

⁵⁷ GONZÁLEZ RUÍZ, J.M. *¡Ay de mí, si no evangelizare!*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1971.

⁵⁸ DE LLANOS, J.M., *Creo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1971.

⁵⁹ MIRET MAGDALENA, E., *Catolicismo para mañana*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1974, pp. 11-13: "El problema de la sinceridad es un problema complejo, ya que no basta la intención, es necesario un esfuerzo por hacerse entender, por comunicarse con los otros... mi libro va escrito sólo para los jóvenes de mente, para los que no se han estancado definitivamente en sus propias ideas y en sus peculiares hábitos".

⁶⁰ LEGUINECHE, M. TORRES, J.L., CEBOLLA, F., o.c., p. 32.

⁶¹ LAMET MORENO, P.M., o.c., remitimos a la nota al pie de página nº 28, que pertenece al capítulo X, donde trata del problema de la conciencia y su objeción, basándose en el Decreto 17, nº 10, de la Congregación General XXXI.

⁶² LAMET MORENO, P.M., o.c., pp. 219-222.

⁶³ LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 226.

⁶⁴ LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 240: "La terminología la he cogido de Wolf, que emplea esta terminología para tratar de la moral bíblica en relación con el derecho".

deber de obedecer. La autoridad humana tiene intrínsecamente una estructura funcional, que da sentido a la obediencia. Dios no comunica la autoridad a los hombres para la arbitrariedad, sino para una finalidad, con un sentido funcional. Obedecer por obedecer no sería una virtud. Paralelamente, mandar por mandar sería positivamente deshonesto. La autoridad humana sólo se legitima en orden a un fin social, sea de orden natural, sobrenatural, político o religioso, familiar o ciudadano⁶⁵. José M^a. Díez-Alegría piensa que la autoridad culturalmente se ha convertido en un cierto mito, que conlleva, una mitificación de la sabiduría del superior y de la ignorancia del súbdito. Esto evidentemente, tiende a desvalorizar prácticamente la función crítica de la conciencia del súbdito frente a la imposición del mandato del superior⁶⁶.

En medio de este panorama hay una figura clave que trata de mediar buscando un imposible. José Gómez Caffarena⁶⁷, jesuita y amigo íntimo de José María Díez-Alegría, y mediador en el conflicto que abrió éste entre la Compañía de Jesús a nivel jurídico y el Prepósito General, Padre Pedro Arrupe, acudió a Roma llamado por Arrupe, los días 16 a 18 de febrero de 1973, expresando a éste que Díez-Alegría sentía una urgencia profética y psicológica de expresar sin ningún tipo de traba su propia fe cuando estaba cerca de la muerte⁶⁸. Aunque Caffarena trataba de entender a José María Díez-Alegría desde esta vertiente humana, también dejó claro a Arrupe que debió presentar el libro a la censura eclesiástica de la Compañía, y una vez negada su publicación iniciar la vía de *objección de conciencia*. Pero Díez-Alegría veía su libro *Yo creo en la esperanza* como una necesidad apremiante de su biografía interior, es decir, de su pensamiento más profundo, lejos del lenguaje tallado de las clases, con expresiones llanas y poco matizadas o pulimentadas.

Por tanto, podemos concluir en cuatro puntos fundamentales su concepción de la autoridad. En primer lugar, el súbdito no debe cerrar nunca los ojos de su conciencia para obedecer a ciegas. Además, el acto de obediencia del súbdito ha de quedar siempre sometido, en última instancia, al juicio de conciencia recta del súbdito mismo que ha de obedecer. En

⁶⁵ LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 245. Para ampliar información remitimos a la obra DíEZ-ALEGRÍA, J.M., LLANOS, J.M., o.c., pp. 56-59: "El año 1959 en mis clases de ética en la facultad de filosofía de Alcalá de Henares (hoy desaparecida), dediqué ya una especie de cursillo monográfico al problema de la obediencia... traté de la ética de la obediencia en el triple plano de la obediencia cívica, la eclesiástica y la religiosa. Mis fuentes fueron de lo más indiscutiblemente ortodoxo: Santo Tomás de Aquino y el teólogo jesuita clásico Francisco Suárez... Suárez, que escribía sus elucubraciones sobre la obediencia jesuítica bajo presiones autoritarias muy duras, afirma que, si se temen notables perjuicios propios o de tercera persona, para poder obedecer se requiere tener certeza de la honestidad de lo mandado".

⁶⁶ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., LLANOS, J.M., o.c., pp. 60-65.

⁶⁷ José Gómez Caffarena es jesuita desde el verano de 1941. Nacido en Madrid en 1925, es Licenciado en Filosofía por la Universidad de Madrid, en Teología por Heythrop College y por la Facultad de Granada y Doctor en Filosofía por la Universidad Gregoriana de Roma; profesor en la Universidad Pontificia de Comillas y profesor invitado de la Universidad Gregoriana de Roma desde 1965; Presidente de la Comisión Nacional de la Compañía de Jesús para el estudio del ateísmo; miembro fundador del Instituto Fe y Secularidad.

⁶⁸ LEGUINECHE, M., TORRES, J.L., CEBOLLA, F., o.c., pp. 205-206.

tercer lugar, esto es una exigencia del acto humano responsable, tanto cuando se trata de mandar, como cuando se trata de obedecer o de ejecutar cualquier otra acción humana⁶⁹. Finalmente, no es posible ejercitar la violencia respecto a tal tipo de mandatos porque la estructura misma de la obediencia exige la efectividad funcional del mandato. Si falta ésta, el mandato carece de validez, por defecto de legitimidad de ejercicio. Y no es posible ejercitar la obediencia, en defecto de mandato válido. Sin embargo, frente a un mandato inválido, por defecto de efectividad funcional, un súbdito puede estar obligado a cumplir (materialmente) lo mandado, para evitar mayores males sociales, que podrían seguirse en concreto, algunas veces, del hecho de no acatar las órdenes dadas por el superior. Otras veces, por razón, también de evitar mayores males sociales, podrá estar obligado a no aceptar la orden⁷⁰.

José M^a. Díez-Alegría, con estos planteamientos, está revelando de fondo un no categórico al totalitarismo social absolutista de la tradición católica. En medio de estas tensiones suscitadas por el libro *¡Yo creo en la esperanza!*, Díez-Alegría volvió a Madrid⁷¹, encontrándose con la España tardofranquista. Era considerado en estos momentos como jesuita díscolo y filomarxista⁷², que había tenido problemas y controversias con el General de la Compañía, Pedro Arrupe, por sus ideas en torno a la obediencia, la libertad religiosa, el divorcio⁷³, las riquezas de la Iglesia y la propia infalibilidad del Papa. José M^a. Díez-Alegría luchó constantemente contra el clericalismo y feudalismo que hay en la Iglesia oficialista ya que ésta se aferra en vivir en el aburguesamiento y cercana al capitalismo.

Todos estos años han configurado su pensamiento sobre la postura de la propiedad privada en la Iglesia. En primer lugar, desde el estudio de los Padres de la Iglesia⁷⁴: valora desde el estudio que no hablaban nunca de que la propiedad privada fuese de Derecho Natural, sino de la comunitariedad de los bienes. Los Padres de la Iglesia admitían la propiedad privada, pero expresando que debe responder a la comunidad originaria. Ni siquiera la tradición escolástica hablaba de que la propiedad privada fuese de Derecho Natural. La

⁶⁹ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., "Obediencia dentro de la Iglesia", *Qüestions de vida cristiana* 81, Abadía de Montserrat, Barcelona 1976, pp. 98-102: "La autoridad del hombre es siempre participada...no deja de ser inquietante observar que la autoridad eclesiástica demuestra un cierto malestar ante la idea de que el acto de obediencia del súbdito debe permanecer siempre sometido, en última instancia, al juicio de conciencia recta del súbdito mismo que debe obedecer. Esto es una exigencia básica e irrenunciable del acto humano éticamente responsable, tanto cuando se trata de mandar, como cuando se trata de obedecer o ejecutar cualquier otra acción humana..."

⁷⁰ LAMET MORENO, P.M., o.c., pp. 246-247.

⁷¹ LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 230.

⁷² MOLES, M.F., "Ha llegado a España el padre Díez-Alegría con un gorro ruso de astracán. Y afirma nada más bajarse del avión: 'No soy un rebelde'", *Diario Pueblo*, 26 de febrero de 1973.

⁷³ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., *Teología frente a sociedad histórica*, Laia, Barcelona 1972, pp. 303-309.

⁷⁴ AA.VV. *Padres Apostólicos*, Ciudad Nueva, Madrid 2000, p. 424: "Es necesario que el siervo de Dios se abstenga de estas acciones: robo, engaño, expolio, falso testimonio, avaricia, mal deseo, fraude, vanagloria, jactancia y cuanto se asemeja a todo esto". Nótese que todos estos términos se relacionan con la moderación que es contraria al consumismo.

tradición escolástica, desde Isidoro de Sevilla, había recibido la herencia de los Padres de la Iglesia en esta forma: la comunidad de bienes es de Derecho Natural y la privada es de Derecho Positivo. Molina y Báñez, cuando tratan de *Iustitia et Iure*, son los más avanzados, siempre en una concepción en que les parece que la propiedad privada es necesaria. Sostienen que si la autoridad aboliese la propiedad privada, haría mal, pero la abolición sería válida⁷⁵.

La Iglesia católica tiene un antisocialismo visceral, de manera que sostiene las estructuras de injusticia del capitalismo de una manera espantosa, lo que es un grave pecado histórico. La Iglesia debe volver a la Doctrina Social cristiana: *koinonía*, comunidad de bienes, hermandad, ágape, caridad, el trabajo como espíritu de servicio, supresión del deseo en sentido individualista y su sustitución por un sentido de amor comunitario. Estos valores son convergentes con valores del socialismo marxista. Por eso es una situación absurda que las comunidades cristianas a partir del segundo tercio del siglo XIX se hayan encuadrado en esta especie de antimarxismo esencialmente emocional⁷⁶.

Si se llegase a que la Iglesia no tiene por qué imponer nada, planteaba Díez-Alegría, y si vacilaciones la Iglesia dejara libertad de conciencia e insistiera en los grandes valores evangélicos, las opciones políticas serían suficientemente hacia la izquierda, sin necesidad de intentar la constitución de una Iglesia de tendencia radical izquierdista. Pero de esto estamos muy lejos⁷⁷. José M^a. Díez-Alegría orientó la esperanza en dimensiones de exigencia y de inacabamiento, por eso escribía y hablaba del marxismo con gratitud.

Hay teólogos, filósofos, escritores y pensadores de orientación progresista (Casiano Floristan, José Ramón Guerrero, Antonio Marzal, José Luis López Aranguren, Pedro Laín Entralgo⁷⁸) que se van sumando a la defensa de estas mismas ideas, algunas de cuyas manifestaciones las podemos encontrar en la revista *Triunfo*⁷⁹. También hay detractores⁸⁰, en

⁷⁵ SIERRA BRAVO, R., *Doctrina social y económica de los Padres de la Iglesia. Colección general de documentos y textos*, COMPI, Madrid 1967, p. 49.

⁷⁶ LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 239.

⁷⁷ LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 240.

⁷⁸ Le dedica las siguientes palabras de Baudelaire en la Gaceta Ilustrada (26 de abril de 1973) a Díez-Alegría: "Non-hipocrite auteur, mon semblable, mon frère". LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 256.

⁷⁹ MIRET MAGDALENA, E., *Triunfo*, 544 (1973) pp. 51, 66: "Lo mismo que veníamos haciendo desde hace años algunos seglares que no podemos aceptar que una expresión sincera de las convicciones íntimas pueda ser retocada, falseada o impedida por ningún legalismo religioso... el padre Díez-Alegría pone por delante de todo, la conciencia... Santo Tomás de Aquino afirmaba tranquilamente lo que ahora produce escándalo farisaico: "si la conciencia prohíbe una actuación positiva, hay que seguir la conciencia, incluso contra el deseo de la Iglesia, incluso si estuviera unida a ello la expulsión de la misma Iglesia; pues la conciencia es la mediadora del mandato divino (In IV Sent.)". ÍD., Revista Triunfo 545 (1973) p. 51: "Por su edad Díez-Alegría estaría en otra época pasada, y por su pensamiento y actitud está en el futuro... hablando del marxismo es totalmente objetivo... él piensa que nuestro camino futuro es la vía al socialismo porque esta estructura social se compagina mejor con los grandes valores evangélicos. Para él el capitalismo no da esta posibilidad... el padre Díez-Alegría es deudor de los grandes teólogos españoles del siglo XVI, Vitoria decía "por consentimiento de las ciudades y de la mayoría de los ciudadanos, pueden de nuevo dividirse todos los bienes y quitarse los mayorazgos y todos los demás con causa razonable, y .../..

total oposición con las ideas que defiende José M^a. Díez-Alegría.

El abogado madrileño José M^a. Ruiz Gallardón, fue uno de los más escandalizados con las ideas que planteaba José M^a. Díez-Alegría, necesitando dos números y siete páginas del diario *ABC* (22 de febrero de 1973 y 1 de marzo de 1973) para refutar sus tesis. Ruiz Gallardón no admitía que Díez-Alegría situase en el mismo plano, sustancialmente, comunismo y cristianismo porque, haciéndolo así, caía en un cierto y paradójico materialismo religioso que hacía que los dos fenómenos, el comunista y el cristiano, fuesen medidos y enjuiciados por el mismo rasero. Lo que se trataba de un gran error, según aquél, porque el jesuita jugaba al progresismo izquierdista, confundiendo el todo con la parte, pasando de una afirmación maximalista a otra del mismo corte. Eran, por tanto, en estricta lógica, inadmisibles las tesis de José M^a. Díez-Alegría.

En el mismo Diario apareció otro artículo crítico (19 de enero 1973), titulado *La lid abandonada*, en clara evocación del "Vamos a la lid" del himno ignaciano⁸¹. El firmante fue el historiador Ricardo de la Cierva⁸² (quien había sido jesuita sin llegar a ordenarse sacerdote e incluso, ex-alumno de Díez-Alegría en sus tiempos de Alcalá de Henares). Es, por entonces, director de *Editora Nacional*. Ricardo de la Cierva escribía, en este artículo, que José M^a. Díez-Alegría aplicaba al análisis del marxismo dos aproximaciones: primero la de su propia duda personal y, segundo, la teoría pura, desdoblada en dos frentes de acceso, uno el filosófico y otro el teológico-escriturístico. Sostenía también que Díez-Alegría no buscaba el análisis del marxismo, sino la vía marxista a la solución de su problema personal. Por tanto, José M^a. Díez-Alegría cristalizaba al marxismo, congelándolo en una actitud decimonónica pura. Tampoco operaba sobre realidades sino sobre abstracciones, olvidando la

venir de nuevo a su reparto igual". Esta es la razón por la que el padre Díez-Alegría cuando propugna un nuevo socialismo para el futuro no pide nada que esté en contradicción con nuestro pensamiento más tradicional".

⁸⁰ Remitimos a obras fundamentales que se extienden de forma preeminente sobre aspectos de críticas enconadas contra las ideas y planteamientos doctrinales del profesor Díez-Alegría: LEGUINECHE, M. TORRES, J.L., CEBOLLA, F., o.c., pp. 245-268; DíEZ-ALEGRÍA, J.M., *Crónica de un libro*, o.c., pp. 79-141; LAMET MORENO, P.M., o.c., pp. 257-265; IGARTUA, J.M., *Respuesta teológica a Díez-Alegría*, Ediciones Acervo, Barcelona 1973; VERA, L., *El padre Díez-Alegría, ¿Fuera de la Iglesia?*, *Acotaciones a su libro ¡Yo creo en la esperanza...!*, Diana, Madrid 1973; Y por último una de las críticas mas duras la realiza la obra de VILARRUBIAS, F.A., *Cataluña traicionada*, Editorial Religión y patria, Barcelona 1975, pp. 244-250: "Nos hallamos ante el espejismo de un nuevo mesianismo profético, presente en nuestro clero progresista. Tal desviación dogmática viene confirmada y ampliada a través del libro-escándalo del jesuita P. Díez-Alegría: ¡"Yo creo en la esperanza!"". De la lectura de sus confusos pensamientos surge una reflexión, asaz cruda y actual: ¿Qué habra ocurrido en la vida de la Iglesia desde el Concilio Vaticano II para que puedan producirse tales hechos?...Testimonio irrecusable de la situación de la Compañía de Jesús bajo el P. Arrupe...".

⁸¹ Recuérdense algunos fragmentos de la marcha de San Ignacio: "La legión de Loyola, con el fiel corazón sin temor enarbola la cruz por pendón. Lance, lance a la lid fiero Luzbel a sus monstruos en tropel... Compañía de Jesús corre a la lid. ¡A la lid! Del infierno la gente no apague tu ardor, que ilumina tu frente de Ignacio el valor."

⁸² Ricardo de la Cierva escribió otro artículo en *ABC*, el 20 de febrero de 1973, en la página 17, titulado "La Lid abandonada", siguiendo la línea crítica sobre Díez-Alegría, pero afirmaba también con rotundidad que Díez-Alegría: "es uno de los hombres más profundos y auténticos que he conocido... y es uno de los primeros filósofos de España...".

recomendación de Engels a sus discípulos acerca del cultivo de la dialéctica, que no eximía del duro estudio de la historia. Por tanto, José M^a. Díez-Alegría había confundido la historia con la metahistoria. Díez-Alegría quisiera ser marxista, pero no lo era. Realmente era un teórico del anarquismo, un anarquista ibérico que reanudaba la tradición de Fermín Salvoechea y Anselmo Lorenzo (quienes llegaron a discutir personalmente sus ideas con Carlos Marx). De la Cierva apuntaba, finalmente, en su artículo que José M^a. Díez-Alegría había sufrido, en su concepción del socialismo, un contagio de la posición de Teilhard de Chardin.

Baltasar Porcel, ante esta crítica tan dura de Ricardo de la Cierva, le respondió en el periódico *La Vanguardia* (25 de febrero de 1973), expresando que le parecía muy extraño que alguien que defendiese las democracias populares fuese más anarquista que marxista. También, por otra parte, añade Porcel que Salvoechea y Anselmo Lorenzo no eran antimarxistas a causa de sus escasos contactos con Marx, sino porque opinaban que la sociedad debía organizarse aboliendo al Estado, colectivizando la propiedad y agrupando el poder político en federaciones regionalistas y de libre opinión. Esto sería contrario a lo propugnado por Marx, quien, para llegar al Estado soñado por los anarquistas, creó un Partido dictatorial.

Otro artículo claramente descalificatorio fue el de Luis María Ansón en el periódico *ABC* (26 de abril de 1973), en el que afirmaba que era una falsedad decir a los comunistas que llevaban razón, que la Iglesia había sido el opio del pueblo, que había hecho de Dios un instrumento de opresión, pero con la ayuda de aquéllos el cristianismo iba a cambiar.

Su libro *¡Yo creo en la esperanza!* alcanzaba una amplia difusión⁸³. Corría el año 1973 en España, con un ambiente político bastante difícil. En medio de esta realidad José M^a. Díez-Alegría siguió defendiendo que cuando uno ya no es un jovencito, en casos límite, la conciencia tiene la última palabra. José M^a. Díez-Alegría es un ejemplo de libertad de espíritu y de valentía en defensa de la justicia y de la verdad⁸⁴. Tuvo que salir de la Compañía de

⁸³ LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 299: "José M^a. Díez-Alegría recibe la visita personal del editor para entregarle un certificado que había llegado a los cien mil ejemplares de tirada (año 1974). La versión española del libro alcanzó los ciento treintamil ejemplares. Además, ya había sido traducido al italiano, francés, alemán e inglés y había sido seleccionado por un jurado internacional para finalista del Premio Internacional de Prensa del Festival del Libro".

⁸⁴ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., LLANOS, J.M., o.c., pp. 72-73. Esta misma convicción la tienen muchas personas en torno a la biografía intelectual de Díez-Alegría, citamos la lista: "José Joaquín Alemany, Juan Carlos Abadía, Juan Pedro Acordagoicoechea, Xavier Alegre, José Alonso Rodríguez, Ignacio Armada, Andrés Barcala, Víctor Blajot Canals, José Boada, Antonio Borrás, Pedro Borrás, José M^a. Borri, Pablo Bricall, Luis Caparrós, Jaume Cisteró, Julio Colomer, José M^a. Coll, Carlos Comas, Mariano Corbí, Agustín Coy, José Ramón Ezquerro, José M^a. Fernandez Martos, Manuel García Doncel, Rafael García Mora, Juan N. García Nieto, Rafael Gil Ruiz de Zárate, José Antonio Gimbernat, José Gómez Caffarena, Salvador Gómez Nogales, José Ignacio González Faus, Antonio M^a. Güell, Fernando Gutiérrez Duque, Augusto Hortal, Jesús .../..

Jesús dadas las circunstancias, después de casi 45 años de estar en ella. Es fiel a su conciencia y al evangelio. Esta fidelidad vale más que todas las pertenencias y es una fuente de paz y de gozo interior, que la pequeña vicisitud de la salida de la Congregación no puede ni si quiera empañar. El "caso Díez-Alegría", podemos afirmar, fue un referente y un detonante en medio de la Iglesia española del tardofranquismo⁸⁵.

El 9 de abril de 1977 fue legalizado el Partido Comunista comenzando enseguida a celebrar sus primeros mítines. En Vallecas uno de los primeros fue el de 27 de mayo de 1977, contando con dos protagonistas de excepción, tan dentro de la lógica de la historia española que venimos describiendo como fuera de programa: nos referimos a los sacerdotes José M^a. De Llanos, S.J. y José M^a. Díez-Alegría. Y como exponente de militancia comunista, Santiago Carrillo⁸⁶. El objetivo de este diálogo entre cristianismo y marxismo era construir una sociedad sin explotación, de hombres libres en una sociedad democrática. Ésta es la bella utopía⁸⁷ que ha movido y mueve a tantos nombres que venimos mencionando en esta tesis doctoral. En ese mismo año de 1977, tanto el padre Llanos como José M^a. Díez-Alegría apostaban por seguir profundizando en el diálogo entre cristianos y marxistas. Se reunieron con personalidades como Manuel Azcárate⁸⁸, Juan José Rodríguez Ugarte, Miquel Jordá⁸⁹.

Lanao, Pablo Laso, Eduardo López Oliva, Luis López Yarto, Juan Lorente, Juan Carlos Marcos, Luis Martínez Gómez, Domingo Melero, José Milá, Miguel E. Moreno Rexach, Juan Olives, Javier Ortigosa, Ramiro Pámpols, Federico Pastor, Juan Luís Pintos, Javier Prieto, José M^a. Puigianer, Carlos Riera, Manuel Robla, Fernando Robles, Fermín Rodríguez Campoamor, Antonio Sánchez Cámara, Miguel Suñol, Andrés Tornos, Juan Trabé, Luís Tuñi, Héctor Vall, Ramón Vallés, Luis Viani, Francisco Xammar, Xavier Adroer y José M^a. de Llanos".

⁸⁵ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., *Teología en broma y en serio*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1975, pp. 130-137: "El capitalismo ha representado como nadie el servicio del dinero, el apego al dinero, la voluntad de dinero. El socialismo ha surgido en la historia como el antagonista del capitalismo, que quiere romper la esclavitud del dinero... Carlos Marx es un filósofo y científico del movimiento histórico, de las posibilidades de cambio social, de revolución. Si se interesa de la religión es desde el punto de vista de la liberación del hombre... la esencia del socialismo de Marx y Engels no es la negación de Dios, sino la negación de flores imaginarias, que imposibiliten al hombre a arrojar las cadenas...". Recordamos que este texto fue escrito en el Pozo del Tío Raimundo el 6 de enero de 1975.

⁸⁶ LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 314.

⁸⁷ AA.VV., *La Historia del franquismo (Segunda parte). Franco, su régimen y la oposición*, Diario 16., Madrid 1976, Artículo de BUSQUETS, J., (Comandante retirado, de Estado Mayor. Diputado del PSOE en las tres primeras legislaturas de la democracia), pp. 101-102; 547-549: "Consulté con mi amigo el cura Llanos y decidimos organizar una reunión con una serie de personas que compartían nuestra posición: construir una sociedad sin clases, era la bella utopía que nos movió de 1960-1975... a la cita acudieron entre otros: los hermanos Lorenzo y Juan Gomis de la revista *El Ciervo*, Mosén Dalmau párroco de Gallifa, Jordi Maragall (en la España democrática, Senador del PSC-PSOE), Rocha, diputado del mismo partido procedente del grupo de Pallach, Manuel Lizcano y José Manuel Rubio y Díez-Alegría, que nos daba cobertura impartiendo un curso sobre Doctrina Social de la Iglesia... este era el intento de plataforma unitaria que tenía cierto apoyo clerical y militar, pero se frustró por la represión". Estos encuentros tuvieron lugar en el Monasterio del Parral en Segovia, desde los años 60. Puesto en contacto con Fray Jesús García Ventura, monje Jerónimo de dicho monasterio, nos confirma mediante carta escrita de su puño y letra (fecha el 1 de abril de 2009. Documento inédito, Archivo del propio doctorando. Carpeta denominada *Plasencia. Documento 5*) que ningún monje de aquellos años se acuerda ni hay nada archivado al respecto, aunque "tienen una vaga idea de aquellas reuniones, pero tampoco se acuerdan muy bien ni estuvieron en ninguna reunión presentes. Fray Ignacio, que es el que lleva el archivo, dice que en aquella época estaba el de prior, pero que no se acuerda de nada". También puede ampliarse información en *Historia de la transición 1ª parte. 10 años que cambiaron España (1973-1983)*, Diario 16, Madrid 1984, p. 40: "El canónigo de Málaga Luis Vera arremete contra los teólogos Díez-Alegría y González Ruiz, a los que llama paracaidistas del demonio".

⁸⁸ AA.VV., *Teología y Misterio. III Jornadas de Estudio de la Asociación de Teólogos Juan XXIII. Homenaje a José María ...*

Díez-Alegría, junto con ellos, planteaba de forma nítida la existencia de marxistas que creen en Dios junto a marxistas que no creen en Dios. También afirmaba que "un marxista crítico con talante razonablemente científico, sea o no creyente no admitirá una afirmación metafísica de que toda fe es necesariamente alienante"⁹⁰. Entonces, pensaba Díez-Alegría que si a un cristiano su fe no le aliena, nada le impide la crítica científica del capitalismo en la línea iniciada por Carlos Marx, por tanto nada le impide ser marxista, y su ser marxista no le impide tener fe.

En mayo de 1979, José M^a. Díez-Alegría participó en Milán en el "II Seminario Europeo de Cristianos por el Socialismo" para tratar sobre los cristianos y las iglesias ante la construcción de Europa. Este encuentro contó con ponencias del jesuita chileno Gonzalo Arroyo, del teólogo italiano Giulio Girardi, que intentó ponerse en lugar de los pobres a la hora de construir Europa⁹¹. Díez-Alegría intervino en una mesa redonda sobre la ambigüedad de una Europa cristiana junto a Fernando Belo y Alfonso Carlos Comín⁹². El documento final de este encuentro aboga por construir una Europa en la que se reconozcan los derechos de los trabajadores, especialmente de los emigrantes, y se creen condiciones para hacer efectivos esos derechos; donde sea posible dar una casa a los que no la tienen; y donde, finalmente, se trabaje para poner fin a la explotación y saqueo del tercer mundo, apelando a la solidaridad y a la lucha común de las clases oprimidas en todos los continentes.

A la vuelta de este seminario europeo, José M^a. Díez-Alegría, se encontró con el documento que hicieron público los obispos españoles el 6 de julio de 1979, titulado *Matrimonio y familia*⁹³. La respuesta de José M^a. Díez-Alegría fue muy crítica:

Díez-Alegría y José maría González Ruiz, Sígueme, Salamanca 1987, pp. 18-19: "Díez-Alegría quería trabar contacto directo con Manuel azcárate... el encuentro se realizó en una trattoria cerca de la basílica de Santa María la Mayor... y a partir de entonces los encuentros se hicieron más frecuentes y más íntimos..."

⁸⁹ LAMET MORENO, P.M., o.c., pp. 320-321. Para ampliar información remitimos a: AA.VV., *El encuentro. Diálogo sobre el diálogo*, Laia, Barcelona 1977, pp. 59-88. Brevemente apuntaremos algunos elementos que sostienen los autores (Manuel Azcárate, José M^a. Díez-Alegría, Miquel Jordá, José M^a. de Llanos, Juan José Rodríguez Ugarte) que intervienen en el diálogo de esta obra: "Hoy, el desarrollo de las fuerzas productivas, los mismos avances de la ciencia, la revolución científico-técnica, el potencial técnico que el hombre tiene ya sobre la naturaleza, abren unos problemas tremendos: o bien los hombres acaban por ser ellos mismos dueños de ese potencial técnico que tienen sobre la naturaleza, o si no podemos ir a catástrofes que pueden ser una guerra nuclear... hace falta objetivamente para la humanidad un tipo de civilización que no esté basado en el principio capitalista del beneficio... es natural que una corriente espiritual cristiana, que desde sus orígenes mismos tiene estos valores de liberación del hombre, encuentre en el marxismo, la forma más científica de avanzar hacia una sociedad de igualdad, de justicia en la que los cristianos encuentran la plasmación de unos ideales a los que aspiran".

⁹⁰ FIERRO BARDAJÍ, A., MATE RUPÉREZ, R., *Cristianos por el socialismo. Documentación*, Verbo Divino, Estella 1975, p. 74.

⁹¹ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *Rebajas teológicas de otoño*, Descleé de Brouwer, Bilbao 1980², pp. 212-214: "Es uno de los teóricos más profundos del movimiento 'Cristianos por el socialismo'...". En estas páginas se describe de forma magistral el camino emprendido por Girardi y su despojamiento de las distintas cátedras que había obtenido, entre 1969-1974 y también su exclusión de la Congregación de los salesianos. Pero su voz siguió siendo profética.

⁹² LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 324.

⁹³ XXXI ASAMBLEA PLENARIA DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Matrimonio y familia*, BAC, Madrid 1979.

Un ciudadano, católico o no católico, aunque considere éticamente negativos, según su conciencia, el uso de anticonceptivos, el divorcio y todos los casos de aborto, puede ser favorable a leyes liberalizadoras en esas materias, cosa que es conforme a la doctrina de Santo Tomás de Aquino; y resultará que las actuaciones intraeclesiales de los obispos constituyen un obstáculo para la realización de la democracia en el estado. Los buenos moralistas contemporáneos (teólogos o filósofos) están bastante de acuerdo en considerar que la estructura de la ley moral no es reductible a la de un código de recetas rígidas, sino que se trata de un conjunto de pistas (de direcciones de valor), en las que la conciencia ha de buscar la solución éticamente mejor (o menos mala) a problemas y situaciones muy complejos⁹⁴.

José M^a. Díez-Alegría, en este sentido, se situaba en línea con el Concilio Vaticano II, y su postura volvía a ser reiterar la dignidad de la conciencia moral del hombre⁹⁵.

Por eso, Díez-Alegría criticó duramente el apartado cuarto de este documento, referido a los grandes desafíos de la familia hoy, y que reproducimos aquí de forma abreviada:

Se suele justificar el que los novios vivan en común antes de casarse, por la necesidad de conocer experimentalmente si la convivencia será posible en la vida matrimonial futura... pero también están presentes el menor énfasis en la procreación, la difusión de técnicas anticonceptivas, la trivialización de la sexualidad... en las actuales situaciones socioeconómicas y culturales el problema de la regulación de la natalidad preocupa a numerosos matrimonios, que desean limitar de forma definitiva el número de hijos, decisión que no se basa en una falta de espíritu de sacrificio, o en una renuncia a los valores de la familia numerosa, sino a dificultades económicas o de vivienda, crianza y educación de los hijos, trabajo y salud de la mujer... el problema del aborto preocupa hoy a muchos creyentes. Se discute el problema del comienzo de la vida humana, si los grandes problemas que un embarazo no deseado puede ocasionar a la mujer, no justifican la licitud del aborto... en el caso concreto del aborto, lo que está en juego es el mismo derecho fundamental de la vida humana, que a su vez constituye el valor primario y esencial de toda convivencia humana y, por consiguiente, debe ser eficazmente protegido en toda ordenación justa. Es un contrasentido que se quiera legalizar el aborto precisamente en nombre de la libertad⁹⁶.

Para José M^a. Díez-Alegría este Apartado estaba fundamentalmente desorientado porque respondía a una concepción moral rígida y codificada. Este Apartado privaba al conjunto del documento de todo valor pedagógico, promulgando una ley abstracta y probablemente bastante equivocada, que no enseñaba a la gente a vivir concreta y

⁹⁴ LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 325.

⁹⁵ DOCUMENTOS VATICANO II, BAC, Madrid 1991. Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, pp. 210-211 (nº 16): "En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal... la conciencia es el núcleo más secreto y el sagrado del hombre".

⁹⁶ XXXI ASAMBLEA PLENARIA DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Matrimonio y familia, BAC, Madrid 1979. La cita es una síntesis realizada por el doctorando de los siguientes números del documento episcopal: 90, 94, 102, 107, 114.

prácticamente de un modo ético y cristianamente positivo⁹⁷.

La plena libertad de conciencia y de opción moral que conservan los católicos frente a enseñanzas morales no infalibles y posiblemente equivocadas de la jerarquía eclesiástica, deben ejercitarla. Para José M^a. Díez-Alegría el documento *Matrimonio y familia*, en sensibilidad y apertura ética, quedaba muy por debajo de los teólogos de la segunda mitad del siglo XVI. Luis de Molina, por ejemplo, como hemos visto anteriormente al describir la tesis doctoral que realiza José M^a. Díez-Alegría sobre este autor⁹⁸, tiene una idea clara de que en las exigencias de la ley moral se da una multiplicidad de niveles y de que hay cosas muy fundamentales que difícilmente se pueden ignorar de buena fe, pero otras, en cambio, son mucho menos claras y pueden resultar inasequibles incluso para gente sincera y con sentido de la moral.

Los obispos, según José M^a. Díez-Alegría, condenando sin más, en nada ayudaban a que las personas que iban a vivir las experiencias prematrimoniales, lo hiciesen de un modo éticamente valioso, con las condenas y la carga negativa que estos obispos mantienen en el documento.

Cuatro meses después, concretamente el 23 de noviembre de 1979, los obispos hicieron pública una *Instrucción Colectiva sobre el Divorcio Civil*⁹⁹, en la que no admitían que la regulación civil del divorcio fuese un derecho de la persona humana:

El divorcio civil cae de lleno dentro del orden moral, compromete la conciencia de los cristianos... no podemos admitir que la regulación civil del divorcio sea un derecho de la persona humana... por eso, cabe preguntarse sinceramente si su admisión como posibilidad legal, en determinados casos, constituye realmente un remedio al mal que se intenta atajar o es más bien una puerta abierta a la generalización del mal... la Iglesia, al iluminar la conciencia de los católicos sobre la repercusión inevitable y negativa de una ley de divorcio en el orden ético y religioso, pide a cuantos puedan influir en la modificación de nuestro derecho de familia, especialmente a los legisladores que mediten muy seriamente sus determinaciones¹⁰⁰.

Frente a esto, un grupo de teólogos¹⁰¹ firmó un documento en el que, sin poner en duda

⁹⁷ LAMET MORENO, P.M., o.c., pp. 326-327.

⁹⁸ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los maestros de la Universidad de Évora de 1565 a 1591. Estudio histórico y textos inéditos*, o.c., pp. 165-176.

⁹⁹ XXXII ASAMBLEA PLENARIA DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Instrucción sobre el divorcio civil, BAC, Madrid 1979.

¹⁰⁰ Ibid. Remitimos a los números 1, 4b-c, 6.

¹⁰¹ LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 327: "Casiano Floristan, José Alonso Díaz, José Ignacio González Faus, Fernando Urbina, Rufino Velasco, Marciano Vidal y José M^a. Díez-Alegría".

la doctrina de la Iglesia y del propio Jesucristo sobre el matrimonio, planteaban divergencias sobre este asunto: hablar de divorcio civil para no creyentes o en plan de advertencia para los políticos resulta marginal e inapropiado; como católicos tenemos que mirar lo que pasa en nuestra propia Iglesia, en la que hay matrimonios fracasados, prácticamente divorciados, pero canónicamente condenados. Planteaban también la posibilidad de que los sacerdotes pudiesen contraer matrimonio como una exigencia de los derechos humanos.

Todos estos hechos fueron realmente camino para avanzar hacia la transición democrática en nuestro país¹⁰², tal como lo atestiguan personas insignes, como Juan José Rodríguez Ponce¹⁰³ y Agustín Drake¹⁰⁴. José M^a. Díez-Alegría es referente tanto para teólogos como para filósofos desde su coherencia de vida y su propia biografía intelectual porque defiende la libertad de conciencia desde unos planteamientos muy sólidos:

Yo creo que una moral dinámica no justifica una condena abstracta y absoluta del aborto, pero esto no quiere decir que el aborto no plantee un grave problema moral y no constituya en muchos casos una inmoralidad profunda. Algo semejante se podría decir, en tono menor, del divorcio. Los católicos que crean en conciencia deber atenerse a la doctrina eclesiástica de la indisolubilidad del matrimonio sacramental cristiano consumado pueden hacerlo, aunque la ley civil les conceda, como a los demás ciudadanos, el derecho al divorcio. Pero esa doctrina no es un dogma de fe. Pienso, por último, que el hecho sociológico del aborto, tal como hoy se da, hace que su penalización constituya una incongruencia desde el punto de vista de la teoría del derecho. Pero no me parece técnicamente correcto tildarla de ilegalidad total¹⁰⁵.

Para José M^a. Díez-Alegría era una extralimitación que la jerarquía eclesiástica intentase presionar a los católicos para que, en razón de su fe, optasen contra la Ley del Divorcio¹⁰⁶. En torno a este tema desarrolló una mesa-coloquio el 17 de octubre de 1980, en la capilla de la

¹⁰² FLORISTAN, CASIANO, *Convicciones y recuerdos*, San Pablo, Madrid 2003, pp. 140-143: "Su libertad de conciencia le ha llevado a ser profundamente libre... José M^a. planteó muchas cuestiones que irritaron a las autoridades romanas de aquel momento, como fueron sus críticas a determinados aspectos de la doctrina social de la iglesia, su presencia en los diálogos cristiano-marxistas... José M^a. Díez-Alegría rompió con la rutina, iluminó a muchos amigos y cargó con las duras consecuencias que llevan siempre consigo la marginación y la fronterización... se adelantó al Vaticano II y vivió su espíritu años antes de que acudieran los Padres al aula conciliar. Ayudó a transformar el acartonado catolicismo de Pío XII en el cristianismo refrescante de Juan XXIII".

¹⁰³ Juan José Rodríguez Ponce fue Vicario Episcopal de la Vicaría IV de la Archidiócesis de Madrid (1986-1996), en la que sucedió a Alberto Iniesta. Posteriormente fue Superior de la residencia de la calle Maldonado nº1 de Madrid, y actualmente es Director Espiritual del Seminario Conciliar de la Archidiócesis de Madrid.

¹⁰⁴ Desde 1976 a 1985 viven juntos Juan José Rodríguez Ponce, Agustín Drake y José M^a. Díez-Alegría, en el Pozo del Tío Raimundo, calle Santander.

¹⁰⁵ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., "Sobre el aborto y el divorcio", *El País*, 25 de agosto de 1979.

¹⁰⁶ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *Rebajas teológicas de otoño*, o.c., pp. 171-180. En estas páginas encontramos un desarrollo muy interesante sobre familia, matrimonio, divorcio y nulidad.

Universidad Complutense de Madrid¹⁰⁷, participando junto a él Enrique Miret Magdalena y Ana M^a. Pérez del Campo¹⁰⁸. Díez-Alegría sostenía que el divorcio vincular no es contrario al Derecho Natural aunque era consciente de que la doctrina pontificia afirma lo contrario a partir del *Syllabus complectens praecipuos errores nostrae aetatis* de Pío IX¹⁰⁹. La praxis de los Papas no reconoce la indisolubilidad del matrimonio humano (natural), si bien Santo Tomás de Aquino veía en la indisolubilidad del matrimonio una orientación de la ley natural, pero no una norma rígida e incondicionalmente constituida, impuesta por encima de la experiencia evolutiva y de la libre opción humana¹¹⁰.

José M^a. Díez-Alegría se apoyó en los teólogos católicos del siglo XVI por lo que respecta a la indisolubilidad del matrimonio, sobre todo en la doctrina de San Roberto Belarmino (1542-1621) y Tomás Sánchez (1550-1610)¹¹¹. Teniendo en cuenta esta tradición teológica planteaba Díez-Alegría que no podía considerarse doctrina católica la propugnada por los papas a partir del *Syllabus* de Pío IX. Por tanto, afirmaba que la licitud del divorcio en el plano natural (humano, ético) le parecía muy probable. Los obispos, por tanto, no tienen derecho, a imponer a los fieles una determinada postura política respecto al proyecto de ley de divorcio, y si pretendiesen hacerlo incurrirían, según Díez-Alegría, en un abuso reproable¹¹².

José M^a. Díez-Alegría mantiene, por tanto, que el divorcio fundado en el mutuo acuerdo puede ser mucho más conveniente que el formado en una investigación judicial de motivos

¹⁰⁷ LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 334.

¹⁰⁸ Ana M^a. Pérez del Campo recibió la medalla de oro al Mérito en el Trabajo de manos del ministro del Trabajo y Asuntos Sociales, Jesús Caldera, el día 7 de febrero de 2007, destacando la labor en su esfuerzo por demostrar que fuera de la igualdad no puede haber convivencia. Ana M^a. Pérez del Campo se incorporó en 1972 al movimiento feminista, fundando en 1973 la primera Asociación de Mujeres Separadas.

¹⁰⁹ El *Syllabus* tiene su redacción definitiva el 8 de diciembre de 1864. Remitimos a los números 65-74, donde aborda los errores del matrimonio cristiano: "El vínculo del matrimonio no es indisoluble por derecho natural..."

¹¹⁰ DE AQUINO, T., "Tratado del matrimonio", en *Suma Teológica. Suplemento*, Tomo XV, BAC, Madrid 1955. Cuestión 41, pp. 173-186: "Del Matrimonio en cuanto es un acto natural" (*De matrimonio in quantum est in officium naturae*).

¹¹¹ FRAILE HUJOSA, M., *El sistema matrimonial en España a partir de la nueva Constitución 1978*, Institución Tello Téllez de Meneses, Palencia 1980, pp. 443-466. Resaltamos las páginas 453-455: "Hay razones suficientemente validas para demostrar que el matrimonio, como institución natural, exige un cierto grado de indisolubilidad... en cuanto a los valores personales, el amor humano cuando es auténtico pide que el encuentro entre hombre y mujer no sea ocasional y pasajero sino definitivo e irrevocable. En cuanto a los valores procreativos, el matrimonio es una institución dirigida a la procreación humana, generación física y educación de los hijos, que exige una convivencia inseparable entre el hombre y la mujer... no se demuestra de modo terminante que el matrimonio como institución natural sea siempre extrínsecamente indisoluble... la afirmación tradicional según la cual todo matrimonio es absolutamente indisoluble por derecho natural, está sometida en nuestros días a profunda reelaboración por parte de teólogos y canonistas... conclusiones que no son totalmente nuevas sino que sintonizan perfectamente con la doctrina defendida ya en el siglo XVI por teólogos como el cardenal Roberto Belarmino, que al matrimonio, en virtud del derecho natural, le compete alguna firmeza, pero la total indisolubilidad le vienen principalmente de que significa por institución divina la unión inseparable de Cristo con la Iglesia. En la misma línea, el jesuita español Tomás Sánchez, defiende que es de la naturaleza del matrimonio alguna inseparabilidad, y así compete también al matrimonio rato, en virtud del derecho divino y natural y también afirmará Tomás Sánchez que la indisolubilidad absoluta del matrimonio no le compete ni por derecho natural, ni por razón de su sacramentalidad, sino por el significado con el que Cristo lo elevó para expresar su unión indisoluble con la Iglesia... pero lo que no se puede demostrar es que la indisolubilidad absoluta, sea una exigencia que dimana de la naturaleza del matrimonio. No obstante, por derecho natural hay que proclamar, promover y defender la estabilidad del matrimonio y de la familia como un valor ético-social".

¹¹² LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 336.

(defectos, carencias). El proceso judicial para demostrar la existencia de estos últimos puede resultar contraindicado y traumatizante, especialmente para los hijos, que un divorcio por mutuo acuerdo, en que se atiende del mejor modo posible al bien de todos. Este divorcio por mutuo acuerdo de los cónyuges no es un divorcio por decisión privada sino sancionado por la autoridad social pública, que tiene la función de vigilar o modificar los términos del acuerdo (derechos y deberes, situación de los hijos, cláusulas económicas...), de modo que se eviten abusos¹¹³. Para José M^a. Díez-Alegría lo importante en el fondo es el diálogo civil y democrático, donde cada uno se pueda expresar libremente y democráticamente, con su propio cerebro y no con mitra ajena, es decir, con libertad de conciencia y con una profunda autonomía dentro del orden temporal, donde la persona es respetada. El 20 de julio de 1981 se modificó lo referente a la regulación del matrimonio en el Código Civil, y se determinó el procedimiento a seguir en las causas de nulidad, separación y divorcio¹¹⁴, en gran parte por el empeño del ministro de justicia en ese momento, Fernández Ordóñez¹¹⁵.

En medio de estos debates, José M^a. Díez-Alegría, seguía manteniendo sus raíces¹¹⁶ en el Pozo del Tío Raimundo, junto al padre Llanos, recibiendo visitas de personalidades como Francisco Umbral, que le sugirió que escribiese un libro con el título *Teología de Vallecas*,

¹¹³ LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 337.

¹¹⁴ Ley 30/1981, de 7 de julio. Boletín Oficial del Estado, nº 172, de 20 de julio de 1981, pp. 16457-16462.

¹¹⁵ MARTIN DE SANTA OLALLA SALUDES, P., "La ley del divorcio de junio de 1981 en perspectiva histórica", en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie V, Historia Contemporánea* 14 (2001), pp. 519-551. Este doctor en Historia Contemporánea de la Universidad Autónoma de Madrid destaca varias ideas importantes con respecto al ministro Fernández Ordóñez: "Francisco Fernández Ordóñez, principal representante de la familia socialdemócrata exigió a Suárez en el nuevo gobierno nombrado en septiembre de 1980 (y que sería el último del que fuera primer presidente de la democracia. Suárez dimite como presidente del Gobierno el 29 de enero) la cartera de exteriores o la de justicia... Fernández Ordóñez fue a parar a justicia, desplazando a Cervera a partir de entonces al frente de Cultura. Cervera ya le había explicado a Suárez (el político abulense era un hombre de firmes convicciones religiosas y practicante de un catolicismo conservador, por lo que parece difícil que tuviera especial interés en un proyecto divorcista muy progresista. Además, su mujer, Amparo Illana supernumeraria del Opus Dei, era enemiga del divorcio. Así lo asegura MORÁN, G., *Adolfo Suárez. Historia de una ambición*, Planeta, Barcelona 1979, 352: "El peligro que entrañaba dejar en manos de un socialdemócrata el proyecto divorcista... Fernández Ordóñez había publicado un libro (*Hablamos de la España necesaria*. Madrid. Taurus, 1980, págs. 231-232) donde se mostraba partidario del divorcio e, incluso, del aborto... hay elementos que muestran claramente la fuerte impronta progresista de Fernández Ordóñez sobre el proyecto (se encuentra publicado en el Boletín Oficial de las Cortes Generales. Congreso de los Diputados, 30 de diciembre de 1980, págs. 868/23-868/38). En primer lugar en lo que se refería al cese efectivo de la convivencia conyugal (como causa del divorcio), se reducía a un año el plazo desde la interposición de la demanda de separación, y también se producía una reducción del plazo de la separación de hecho, pasando a dos años; además, el simple cese efectivo de la convivencia durante dos años daba derecho al divorcio, a petición de uno sólo de los cónyuges. En segundo lugar, la separación se concedía a petición de uno por causa legal en el otro. En tercer lugar, se convertía en causa legal para exigir la separación el cese efectivo de la convivencia durante seis meses... esto obligó al Nuncio, Antonio Innocenti, el 27 de enero de 1981, a tomar cartas en el asunto. Por ello se entrevistó con el propio Fernández Ordóñez, también estaba presente Luis Apostúa, Director General para Asuntos Religiosos... Luis Gutiérrez, Vicario Judicial (posteriormente Obispo Auxiliar de Madrid), recordaba (Ya, 30 de enero de 1981, pág. 24) que, ciertamente, España era una sociedad plural, pero que en ella había mayoritariamente una defensa del humanismo cristiano, pero que Fernández Ordóñez al haber hecho posible la introducción del divorcio consensual, se había dado paso al ideal marxista, partidario de eliminar la familia... ironías del destino. El día en que fue aprobada la ley, el 22 de junio era, al mismo tiempo, el de las festividades de San Juan Fisher y Santo Tomás Moro, ambos mártires de la Iglesia por haberse opuesto al divorcio de Enrique VIII. Pero también era el día en que Fernández Ordóñez cumplía 51 años".

¹¹⁶ LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 340.

pero que José M^a. Díez-Alegría prefirió titularlo *Una cigüeña en Vallecas. Rebajas teológicas de otoño*, en homenaje a la cigüeña de Antonio Machado:

La blanca cigüeña
como un garabato,
tranquila y disforme,
¡Tan disparatada!,
sobre el campanario¹¹⁷.

Díez-Alegría se comparaba con la cigüeña porque se veía posado sobre el campanario del edificio teológico; porque se veía a sí mismo como la cigüeña, una especie de garabato teológico que contará grandes verdades; la cigüeña es la que trae en su pico una bella fantasía infantil a los niños nuevos, que representan el futuro. José M^a. Díez-Alegría se veía en la espadaña de la iglesia vallecana, con sus retalitos teológicos, en plan de rebajas de otoño. José M^a. Díez-Alegría era una cigüeña extemporánea e incómoda, una cigüeña teológica e irónica, instalada, con su nido de pobreza y lucidez, en el campanario del nacionalcatolicismo de los años 80¹¹⁸. La iglesia, para purificarse, debería rehacer el vuelo de la cigüeña desde sus claves de purificación y volviendo siempre a las catacumbas lustrales o a los campanarios suburbanos.

En medio de estas refriegas dialécticas e intelectuales, surgió otro debate, que le enfrentó a Antonio Garrigues Díaz-Cañabate, embajador y católico, a propósito de la publicación de la Carta Encíclica de Juan Pablo II *Laborem Exercens* (14 de septiembre de 1981), de la cual resaltamos brevemente algunos elementos nucleares para entender el fondo del debate que surge. En primer lugar, en esta Encíclica el tema natural del trabajo está incorporado al contexto en concreto, y el Papa terminará haciendo al respecto algunas propuestas. La intención del Papa con la publicación de esta Carta Encíclica fue poner de relieve que el trabajo es la clave esencial de toda la cuestión social. Para ello, el Papa partió de un concepto de trabajo muy amplio, señalando ya en el preámbulo de la Encíclica que trabajo significa todo tipo de acción realizada por el hombre para, posteriormente, descubrir lo

¹¹⁷ Poema perteneciente a Soledades, Galerías y otros poemas del año 1907. Para ampliar información: BAKER, A.F., "Antonio Machado y las galerías del alma": *Cuadernos Hispanoamericanos*, 306-307 (1975-1976). Note-se que la figura de la campana le acompaña fluidamente en su memoria.

¹¹⁸ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *Rebajas teológicas de otoño*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1980, p. 139: "La mayor esperanza está en que los fieles sin desentenderse de la iglesia, desmitifiquen el aparato clerical, que lo reduzcan a sus justos límites, creando un ámbito de libertad y democracia evangélicas en la estructura real de la iglesia... para caminar con paciencia y esperanza hacia esa meta, que es irrenunciable para el porvenir del cristianismo, hay que partir de una eclesiología solidamente desmitologizada".

específico de cada trabajo: en el número 6 manifiesta que el trabajo ha de servir a toda persona a la realización de su dimensión humana, ya que el primer fundamento del valor del trabajo es el hombre mismo. La Encíclica, por tanto, plantea de manera radical que el ser humano es ontológicamente sujeto y persona en cuanto trabajador. Es irrenunciable para el Magisterio Pontificio expresar y trabajar para que el hombre, cada hombre, viva plenamente, como plenitud auténtica, la dignidad objetiva del trabajo. El capitalismo salvaje, sobre todo el financiero, con un materialismo atroz, conculca la dignidad objetiva de la persona humana y su acción y creación de ser trabajador y obrero. Por eso el trabajo debe tener prioridad absoluta frente al capital que acumula riquezas en beneficio de una minoría. Desde estas claves podemos leer en el núm. 12 de la Encíclica, un texto verdaderamente profético e intelectualmente válido en el último tercio del siglo XX:

Que la obra entera de producción económica procede del hombre ya sea el trabajo o el conjunto de los medios de producción y la técnica relacionada con estos... en segundo lugar, porque el conjunto de medios es fruto del patrimonio histórico del trabajo humano. Todos los medios de producción han sido elaborados gradualmente por la experiencia y la inteligencia del hombre.

La Encíclica apuesta por la realización de la justicia podemos ver el núm. 8:

La Iglesia está comprometida con esta causa de la justicia porque la considera como su misión y su servicio para ser verdaderamente la Iglesia de los pobres. Los pobres aparecen en muchos casos como resultado de la violación de la dignidad del trabajo humano: porque se limitan las posibilidades del trabajo, por la plaga del desempleo, porque se desprecian los derechos que fluyen del trabajo, especialmente el derecho al justo salario, a la seguridad de la persona del trabajador y de su familia.

Y en el núm. 17 manifiesta

Los derechos del hombre en cuanto al trabajo son absolutamente fundamentales y universales: la realización de los derechos del hombre de trabajo no puede estar condenada a constituir solamente un derivado de los sistemas económicos, los cuales se dejen guiar por el criterio del máximo beneficio. Los criterios deben ser los contrarios, la consideración de los derechos objetivos del hombre en todo tipo de trabajo sea manual, intelectual, industrial, agrícola, etc. es lo que debe constituir el criterio adecuado y fundamental para la formación de toda la economía.

Por tanto, podemos concluir que la Encíclica mantiene el trabajo como uno de los ámbitos principales donde el hombre toma conciencia de su dignidad humana y obrera. Por eso es tan importante que se sienta el trabajo como algo propio de responsabilidad personal.

Antonio Garrigues Díaz-Cañabate hizo una distinción clasista entre el hombre de empresa y el trabajador¹¹⁹, pero Díez-Alegría pensaba que la Encíclica no afirmaba nada de esto, y le indignaba la distinción clasista de aquél hombre mediático y burgués.

En medio de estas tensiones, llegamos al momento histórico del cambio, nos referimos al año 1982, que tuvo una significación excepcional¹²⁰. Por primera vez en cincuenta años, la izquierda volvía al poder. También en 1982, en concreto el 2 de noviembre, Juan Pablo II en su visita a España, en la plaza de Lima de Madrid, por la tarde, celebró una eucaristía para las familias cristianas, resaltando en su homilía tres elementos fundamentales:

Primero: reafirma la absoluta indisolubilidad, válida para todos del matrimonio.
Segundo: afirma la inmoralidad gravísima de cualquier interrupción voluntaria de la gestación y tercero: apuesta por un determinado modo de entender el derecho de los padres a intervenir en la educación de los hijos¹²¹.

José M^a. Díez-Alegría no compartía estos planteamientos, y sostenía que no eran definiciones infalibles; creía que se trataba de problemas muy complejos, en los que la conciencia de muchas personas, creyentes o no creyentes, podían disentir; finalmente, que los católicos, ante un magisterio falible, que no llegase a convencerles, tenían el derecho, y eventualmente el deber, de atenerse a su propia conciencia.

Díez-Alegría pensaba que era indispensable que los ciudadanos católicos fuesen capaces de vivir la libertad personalizada de la conciencia, de tomar sus decisiones políticas. Por otro lado, pensaba, también, que de no generarse estos mecanismos en las personas podrían dejar en manos de la jerarquía eclesiástica el constituirse como poder fáctico absolutista, incompatible claramente con la democracia y con el principio de soberanía popular.

¹¹⁹ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., "La Encíclica y los empresarios": *El País*, 10 de octubre de 1981: "Antonio Garrigues Díaz-Cañabate hace esta afirmación, de la que dice que implícitamente pertenece al pensamiento del papa Wojtyła: "aunque todo trabajo es creador, hay dos categorías que son fundamentales: una es el trabajo específicamente creador... la otra es el trabajo seguidor. El primero es el hombre de empresa, el empresario, que es el que hace nacer una obra". Creo que aquí don Antonio se pasa. Lo que dice no está implícito en la encíclica del papa. Mas bien apunta en ella todo lo contrario. La idea de que el Génesis, al afirmar que el hombre es imagen de Dios, se refiere primariamente a los empresarios (capitalistas) y sólo secundariamente a los currantes, sólo puede caber en la cabeza de un empresario capitalista... decir que el empresario crea de la nada, aparte de ser un grave error, podría encubrir un endiosamiento, en el intento de legitimar la explotación de muchos obreros por algunos patronos".

¹²⁰ Cf. FUSI, J.P., PALAFOX, J., *España 1808-1996. El desafío de la modernidad*, Espasa, Madrid 1997, pp. 388-389: "El PSOE de 1982 era un partido interclasista cuyos dirigentes (González, Guerra, Solana, E. Múgica, Maravall, Solchaga, Serra, Benegas...) procedían en su mayor parte de medios universitarios y de la clase media, y cuyo electorado incluía muy amplios sectores de las profesiones liberales y de las clases medias urbanas. En 1982 llegaba al poder la nueva izquierda nacida de la oposición universitaria al franquismo, cuyo horizonte ideológico y político combinaba una cierta mystique de gauche progresista en ideas, valores y actitudes ante la vida y la sociedad, con una confianza en el mercado como clave del crecimiento económico y una conciencia de que su responsabilidad generacional era ante todo la europeización de España...".

¹²¹ LAMET MORENO, P.M., o.c., pp. 343-344.

Pero José M^a. Díez-Alegría no estaba solamente preocupado por estos aspectos de la ética y la moral, sino que apoyó diferentes causas desde las que generar una sociedad plural y democrática: en la década de los 80, apoyó a los dominicos del barrio de San Blas en Madrid en su conflicto con la jerarquía¹²²; publicó una carta de solidaridad a favor de los dirigentes de la JOC que habían sido cesados ("Cartas al director", *El País*, 7 de octubre de 1980)¹²³; estuvo inmerso en reivindicaciones latinoamericanas, desde las que apoyó a los sacerdotes nicaragüenses y al Comité en España del Encuentro de Intelectuales por la Soberanía de Nuestra América, en la que también intervinieron personalidades como los poetas uruguayo Mario Benedetti, el argentino Julio Huasi y el español Rafael Alberti; el fiscal Jesús Vicente Chamorro y Pedro Martínez Montávez, quienes trataron de dar respuesta a la intervención política y militar norteamericana en América latina y a la penetración cultural anglosajona en la América de habla hispana¹²⁴.

Nos encontramos ya en 1983, donde Díez-Alegría volvió a reincidir en el tema del aborto, publicando un largo artículo en el periódico *El País* (23 de enero), con el titular *Contribución a un dialogo sobre el aborto*:

Yo, que soy cristiano y católico, no me opongo a la despenalización del aborto, sino que pienso que la ley puede permitir, no imponer, el aborto en determinados casos. Y esto lo hago sin abdicar de mi conciencia humana y cristiana ni de los valores éticos y su jerarquía...

José M^a. Díez-Alegría, ha reflexionado constantemente sobre el aborto, en una reflexión de tipo ético. En esta reflexión siempre comienza con la afirmación del respeto y amor a la vida. Para Díez-Alegría un aborto natural o provocado es siempre algo triste, que hay que hacer lo posible por evitar¹²⁵.

¹²² LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 338.

¹²³ En el XXXIII Consejo Nacional de la JOC, celebrado en Alicante, 23 a 27 de julio de 1980, se debatió en toda su crudeza la crisis interna de este Movimiento, motivada por la decisión de las zonas de Cataluña, Extremadura, Aragón y parte de Andalucía, Plasencia y Cáceres de constituirse en tendencia dentro de la JOC española, en tanto que la postura de las zonas de Madrid, Castilla-León, Asturias, Cantabria era la de mantenerse en la JOC. Estaba en juego el posicionamiento cristiano como elemento nuclear del Movimiento, pues los primeros querían constituirse en tendencia porque no aceptaban el proyecto integral de la JOC y su orientación y dimensión de fe, siendo partidarios de la mencionada eliminación de la "C" de las siglas JOC. Este enfrentamiento no hizo sino complicar y aumentar los problemas del Movimiento, entre los cuales sobresalió uno de enorme trascendencia: el 4 de septiembre de 1980 la CEAS envió una carta al Secretario Nacional de la JOC española en la que le comunicaba que, por falta de una suficiente identidad cristiana, eclesial y apostólica, se veían obligados a nombrar una Comisión Gestora que asumiese las funciones de la Comisión Permanente y del Comité Central de la JOC. El Movimiento no quiso aceptar esta Comisión Gestora planteada por los obispos, pero en diciembre de 1980 la misma tomó posesión de los locales, archivos y patrimonio de la JOC. Estos datos de gran interés para descubrir la evolución de la J.O.C se encuentran en: JOC, *Resumen del XXXIII Consejo de la JOC 1980* (Archivo General de la JOC) pp. 33-36

¹²⁴ LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 345.

¹²⁵ DíEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *Rebajas teológicas de otoño*, o.c., pp. 181-185: "Aparte cuestiones metafísicas muy inciertas, es imposible amar a un cigoto como se ama a una persona humana. Éste es un dato sólido de la fenomenología antropológica... en el planteamiento del problema del aborto hay que distinguir cuidadosamente entre el plano jurídico y el plano moral. Lo que se discute políticamente son las soluciones que puedan adoptarse en el plano jurídico... algunos piensan que el aborto provocado es siempre éticamente malo por ser trasgresión moral y por eso debe ser penalizado jurídicamente. El .../..

Aunque todas sus reflexiones sobre el aborto sirvieron una vez más para demonizar a José M^a. Díez-Alegría, no debemos olvidar que el profesor no ha defendido nunca el aborto como algo positivo o recomendable, sino su despenalización civil¹²⁶. Una confusión que llega hasta la fecha presente.

El desgaste que va sufriendo José M^a Díez-Alegría en su periplo histórico va haciendo mella, por lo que decide seguir su trabajo acorde con su edad y sus circunstancias, planteándose entonces la salida del Pozo del Tío Raimundo pero con la convicción de no abandonar ni su filosofía, ni su manera de entender la religión ni su compromiso en medio de la sociedad española.

razonamiento no es válido. No se debe ni se puede penalizar jurídicamente todo lo que pueda ser negativo desde el punto de vista moral... los deberes de conciencia de la madre y sus derechos frente a la sociedad son muy ciertos. Los derechos del embrión incipiente son bastante problemáticos. El embrión y el feto necesitan donación de la madre, no procesos y amenazas del derecho penal... hay una manera de luchar contra la plaga del aborto mucho más eficaz que el recurso al derecho penal. Lo eficaz sería crear unos derechos sociales que ofrecieran a las gestantes posibilidades de llevar adelante su embarazo y la consiguiente atención al niño después del parto. Tomarse en serio tales derechos sociales exigiría un cambio cualitativo de la estructura económica de nuestra sociedad y de esto no se quiere oír ni hablar..."

¹²⁶ Para ampliar información, remitimos a la Ley Orgánica 8/1983, de 25 de junio, sobre la reforma urgente y parcial del Código Penal, Boletín Oficial del Estado, 27 de junio de 1983. También al respecto se puede ver la Ley Orgánica 9/1985, de 5 de julio sobre la reforma del artículo 417 bis del Código Penal sobre el aborto.

CAPÍTULO 4

ÉXODO DEL POZO DEL TÍO RAIMUNDO: DíEZ-ALEGRÍA EN EL UMBRAL DE LA ESPERANZA (1983...)

1983. Son momentos difíciles para José M^a. Díez-Alegría, cuya vida daba un giro importante, en lo personal y lo vivencial. A la edad de 72 años, pasaba mucho tiempo solo en el piso del Pozo del Tío Raimundo, frecuentemente visitado por drogodependientes. Solicitó al provincial Luis Tomás Sánchez del Río pasar a vivir en las dependencias de la Compañía situadas, en la calle Cadarso de Madrid, (y posteriormente, en el inicio del siglo XXI, con el empeoramiento físico pasará a vivir en la residencia de Alcalá de Henares, concretamente en la habitación número 6)¹, propuesta que fue aceptada y firmada finalmente por Martín de Nicolás².

A pesar de estas adversidades, Díez-Alegría continuó contribuyendo a algunos cambios positivos para la sociedad española. La democracia se iba asentando; la sociedad cerrada y oscura de unos años atrás daba pasos a un cambio de actitudes vitales, en el que jugaban un papel principal los militantes cristianos que se fraguaron en movimientos organizados como la JOC, HOAC, ACO. Los obreros cristianos hicieron que sacerdotes como José M^a. Díez-Alegría despertasen a una reflexión teológica convergente con la Teología de la Liberación, que facilitó la realidad de los curas obreros³, y el propio dialogo entre cristianos y marxistas⁴. En cierto modo se considera a José M^a. Díez-Alegría un precursor europeo de la Teología de la Liberación⁵, así por lo menos le considera Jon Sobrino⁶, lo que al propio Díez-Alegría le produce una enorme satisfacción. Es un reconocimiento por haber desarrollado y articulado en el difícil contexto español esta Teología. José M^a. Díez-Alegría considera elementos irrenunciables en la transmisión de la propia Teología de la Liberación⁷ la opción por los

¹ Podemos ver la foto de la puerta de su habitación en el anexo de material fotográfico.

² LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 347.

³ AA.VV., "La Iglesia en Vallecas. Del Padre Llanos a Enrique de Castro, 1955-1987": *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXII, 1 (2007), p. 223.

⁴ *Ibid.*, pp. 214, 233, 236.

⁵ LAMET MORENO, P.M., *Arrupe. Un Profeta para el siglo XXI*, Temas de Hoy, Madrid 2001, pp. 292-297. Recordamos que el padre Arrupe, General de la Compañía de Jesús, apoyó también el inicio de la Teología de la Liberación. Seguramente para Díez-Alegría este apoyo fue un referente significativo para su propia biografía intelectual. Destacamos algunas ideas del padre Arrupe de la carta sobre América latina: "Arrupe tenía muy claro que había que aplicar a la Compañía el espíritu del Concilio: la preocupación por la justicia... José M^a. de Llanos defiende el coraje de Arrupe, porque la Iglesia tiene cierta misión temporal y esta misión es ante todo desde abajo; también escribe al respecto José M^a. Pemán dónde compara a Arrupe con Pablo VI, por su semejante perfil de pájaro... en marzo nombra a Yves Cálvez provincial de Francia, era un jesuita de 40 años, que se había dedicado a estudios sociales y políticos especializándose en el pensamiento de Karl Marx".

⁶ LAMET MORENO, P.M., o.c., pp. 348-353.

⁷ ELLACURÍA, I., SOBRINO, J., o.c., pp. 561-566: "Los pobres y la pobreza injustamente infligida, las estructuras sociales, económicas y políticas que fundan su realidad, las complicadas ramificaciones en forma de hambre, enfermedad, cárcel, tortura, asesinatos... es la negación del reino de Dios y no puede pensarse en el anuncio sincero del reino de Dios dando la .../..

pobres⁸, que lleva consigo una evangelización liberadora, que comporta la distribución de los efectos personales de que dispone la Iglesia, como opción preferencial, y un compromiso de solidaridad que conduce a hacer suyos sus problemas y sus luchas; las comunidades de base, caracterizadas por un acompañamiento del pueblo crucificado, una lucha por la justicia⁹ y una transformación de la sociedad a veces desde la necesaria opción política para derrocar dictaduras injustas; la reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la palabra de Dios, que arranca de la realidad humana, social, histórica, para pensar desde un horizonte mundial las relaciones de injusticia que se ejercen desde el centro contra la periferia de los pueblos pobres¹⁰; un método que prime la práctica o compromiso de caridad sobre la reflexión, analizando primero los actuales signos de los tiempos¹¹, no las certezas teológicas ya que

espalda a esa realidad o echando sobre ella un manto que cubra sus vergüenzas. La irrupción del binomio fe-justicia en la vida de la iglesia se produce a partir del Vaticano II. El Concilio se encontró con un mundo en el que el término justicia había adquirido una polivalencia tal que se había convertido en un concepto a repensar". Remitimos también para clarificar elementos claves de la Teología de la Liberación, por su densidad, al artículo de SOLS LUCIA, J., ¿Qué nos queda de Ignacio Ellacuría?, *Suplemento (nº 164) del Cuaderno Cristianismo i Justicia número (n.200)*, Barcelona, Diciembre 2009, pp. 1-4: "Ignacio Ellacuría fue uno de los principales líderes de la teología de la Liberación. Como rector de la UCA defendió un modelo de universidad que contribuyera a analizar científicamente la realidad histórica y que apoyara los procesos de transformación estructural...Ellacuría, además de desarrollar junto con Xavier Zubiri la filosofía realista española, redescubrió la función liberadora del filosofar como tal, entroncando con Sócrates. Toda filosofía debe ser crítica, lo que supone que contribuye a desenmascarar las ideologizaciones dominantes en el pensamiento de cada momento histórico; fundamentadora, mediante lo cual aporta las columnas sobre las que se apoya la búsqueda de la verdad; y creadora, lo que hace que la filosofía ilumine, interprete y transforme la realidad...La universidad tiene que analizar críticamente esas estructuras...y contribuir a la denuncia y destrucción de las injusticias y debe crear modelos nuevos para que la sociedad y el estado puedan ponerlas en marcha..."

⁸ PIXLEY, J., BOFF, C., *Opción por los pobres*, Ediciones Paulinas, Madrid 1986, pp. 215-216, 273-275, 278-279. Resaltamos algunos elementos fundamentales del enfoque de la opción fundamental por los pobres de la Teología de la Liberación: "La consolidación de un orden social capitalista en Europa y los Estados Unidos en el siglo XIX llevó a una polarización de la sociedad en clases sociales antagónicas. Surgieron nuevos millonarios, como los Morgan y los Rockefeller cuyo único título a su prominencia social eran sus riquezas. Frente a ellos surgió una nueva clase obrera de personas que habían sido expulsados del campo para engrosar las filas de los obreros que apenas sobrevivían miserablemente en las grandes ciudades, como Londres, Liverpool, Nueva York y Milán. Durante el curso del siglo fue creciendo entre la clase trabajadora la conciencia de que su supervivencia dependía de su organización para defender sus necesidades vitales. Combinando los sueños milenarios de grupos cristianos contestatarios con la militancia sindical de las fábricas, fue surgiendo el socialismo científico, que aspiraba a que la clase obrera fuera la portadora de una nueva sociedad sin clases... a las iglesias se les presentaba una situación nueva que exigiría una opción por los pobres como grupo social, opción que si bien no excluía a los ricos se oponía a sus intereses... vivimos en el siglo XX una situación que, si la consideramos en su globalidad, es verdaderamente alarmante: el hambre, falta de atención de la salud, falta de vivienda, carrera armamentista, la deuda del tercer mundo, todo esto conforma la realidad de la opresión. Dónde hay opresión habrá lucha para lograr las condiciones que sostengan la vida".

⁹ AA.VV. *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación. El cristiano en el tiempo y la consumación escatológica*. Vol V, Ediciones Cristiandad, Madrid 1984, pp. 251-252. En estas páginas José M^o. Díez-Alegría nos aporta la idea central de justicia conmutativa: "Durante la época patristica, el derecho de los pobres y de los débiles estuvo en primera línea, y la escolástica subrayó sobre todo la justicia general y un orden al servicio del amor y la justicia, a partir de la baja edad media y, principalmente en los últimos siglos, ha pasado al primer plano la justicia conmutativa. En ella se expresa una concepción individualista del mundo... todo ello ha conducido a la crisis del capitalismo y a la dura reacción del socialismo marxista. Esto no quiere decir que la justicia conmutativa, o contractual, no tenga importancia moral, sino que la entera visión de la justicia debe estar determinada por el bien común y ante todo por los derechos fundamentales de los más desfavorecidos, que necesitan más de lo que pueden dar..."

¹⁰ DURAND FLOREZ, R., *Teología de la Liberación. La fuerza histórica de los pobres*, Callao (Perú) 1985. En esta obra el autor analiza la relación del pensamiento del padre Gustavo Gutiérrez como teólogo de la liberación y el marxismo.

¹¹ TAMAYO-ACOSTA, J.J., *Para comprender la Teología de la Liberación*, Verbo Divino, Estella 1991, p. 43: "Una de las grandes intuiciones del concilio fue la atención prestada a los signos de los tiempos, es decir, a los nuevos fenómenos culturales, sociales, políticos y económicos, producidos en la gran mutación de la era moderna... la Iglesia latinoamericana ./..

parte de un interés pre-teológico, de un compromiso humano, y después, en un segundo paso, la reflexión, debe contribuir también al proceso liberador¹².

Para Díez-Alegría, en el epicentro de la Teología de la Liberación está el pobre¹³. Los pobres deben darse cuenta de su esperanza, desde su propio mundo y en sus propios términos. Los pobres, para él, son aquellos que se ven privados de bienes materiales, sea en referencia a las necesidades biológicas y culturales fundamentales, sea en referencia a lo que es un mínimo aceptable en una determinada sociedad¹⁴. El análisis marxista entra en su quehacer como elemento teológico, más como un lenguaje, asumido críticamente, que como un método, lo que permite un cierto encuentro entre marxismo y fe cristiana, en su común búsqueda de la utopía. Finalmente, la Teología de la Liberación pretende que la religiosidad cristiana deje de constituir un grave obstáculo frente a los esfuerzos de los pobres por salir de la opresión.¹⁵

En el verano de 1984, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe desarrolló una *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación* con un fin preciso y limitado: atraer la atención de los sacerdotes, teólogos, laicos, fieles y militantes cristianos sobre las desviaciones que implican ciertas formas de la Teología de la Liberación que recurren, según la jerarquía eclesiástica, de modo insuficientemente crítico a conceptos tomados del pensamiento marxista:

estuvo atenta a esa consigna conciliar de manera escrupulosa y escrutó los signos de los tiempos y detectó uno que le parecía el más significativo y el más escandaloso: los pobres, los marginados del sistema, los sin voz, los no hombres y desde ese signo mira al mundo, relea la historia, juzga a los culpables, interpreta la realidad, reformula el mensaje cristiano y pretende transformar la vida". La Iglesia de América Latina lleva hasta el final esa nueva orientación humanista y comienza por constatar la contradicción existente entre las declaraciones de principios a favor de la persona y la negación real de la dignidad humana de los pobres, tal como se produce en Tercer Mundo... La única traducción que admite la centralidad del hombre es la centralidad de los pobres...".

¹² TAMAYO-ACOSTA, J.J., *Nuevo paradigma teológico*, Trotta, Madrid 2003. Excepcional obra, que nos presenta toda una teología desde la exclusión. Remitimos por su densidad a las páginas 194-198.

¹³ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., *La teología de la liberación y el porvenir del socialismo*, Fundacio Utopia d'Estudis Socials del Baix Llobregat, Barcelona 1991, pp. 6-7. 12-15: "La Teología de la Liberación nace en América Latina a partir de finales de los años 60 y es ecuménica... que luego tiende a expandirse por el Tercer Mundo y hoy hay una teología de la liberación africana... el sentido de la fe cristiana, del cristianismo, es un poco esto que dice la teología de la liberación. Yo eso lo fui descubriendo ya al final de los años 50, y en 1972 publiqué un libro 'Yo creo en la esperanza', que de alguna manera está ya en la línea de la teología de la liberación. Y a mis 79 años... sigo pensando que el destino de la humanidad es ir hacia la solidaridad. Y que ésa es la vocación del cristianismo, que efectivamente la teología de la liberación no debe morir... Yo estoy mucho con la teología de la liberación... es obvio que tiene un gran porvenir la teología de la liberación y que es ella uno de los elementos más importantes para el cristianismo, sobre todo en el Tercer Mundo, que es un poco su lugar natural, su patria de nacimiento y su sitio de crecimiento y desarrollo. La teología de la liberación debe ser uno de los elementos que actúen para que realmente el socialismo, lo sea en serio para todos...".

¹⁴ MARCUSE, H., *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Ariel, Barcelona 1984, pp. 35-42: "Las únicas necesidades que pueden inequívocamente reclamar satisfacción son las vitales: alimento, vestido y habitación en el nivel de cultura que éste alcance...". Otra obra de gran relevancia sobre este tema: DOLLEANS, E., *Historia del movimiento obrero*, Tomo I; ZYX, Madrid 1969, p. 17: "Nadie, a menos que haya sofocado todo sentimiento de justicia, puede dejar de afligirse al ver la enorme desproporción entre las alegrías y los pesares de esta clase... se desearía ver algunas compensaciones a sus miserias: el descanso después del trabajo, un servicio recibido después de un servicio prestado, una sonrisa después de un suspiro... sin embargo, al obrero de que hablamos no le es dado nada de esto a cambio de su trabajo. Vivir para él es no morir. Más allá del trozo de pan que debe alimentarlo a él y a su familia, más allá de la botella de vino que debe quitarle por un instante la conciencia de sus penas, no pretende nada, no espera nada".

¹⁵ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., "La pobre teología de la Liberación": *El País*, 8 de noviembre de 1984.

El ateísmo y la negación de la persona humana, de su libertad y de sus derechos, están en el centro de la concepción marxista (Capítulo VII, núm. 9). "Por concesión hecha a las tesis de origen marxista, se pone radicalmente en duda la naturaleza misma de la ética. De hecho, el carácter trascendente de la distinción entre el bien y el mal, principio de moralidad, se encuentra implícitamente negado en la óptica de la lucha de clases (Capítulo VIII núm. 9). Se presenta la entrada en la lucha de clases como una exigencia de la caridad: se denuncia como una actitud estática y contraria al amor a los pobres la voluntad de amar desde ahora a todo hombre, cualquiera que sea su pertenencia de clase (Capítulo IX número 7). En este mismo capítulo, núm. 12, se plantea que "La teología de la liberación entiende por Iglesia del pueblo una Iglesia de clase, el pueblo así entendido llega a ser objeto de la fe.

José M^a. Díez-Alegría, vehiculó toda esta realidad en la Asociación de Teólogos Juan XXIII¹⁶ de la que fue fundador y presidente¹⁷ y en la que procuró congregar y reunir a teólogos y cristianos críticos de una orientación claramente progresista y próxima a la Teología de la Liberación y al marxismo¹⁸.

Finalizando los años 80, algunos acontecimientos marcaron profundamente la vida de José M^a. Díez-Alegría: en 1986 su hermano Manuel Díez-Alegría, Teniente General del Ejército, con 80 años y en la reserva, falleció. Gran pérdida que, fue llorada tanto por José M^a. Díez-Alegría, como por Gutiérrez Mellado, y por el propio Pedro Laín Entralgo, que en estos momentos presidía la Real Academia de la Lengua, a la que pertenecía Manuel Díez-Alegría desde enero de 1980¹⁹.

Tres años más tarde, otro acontecimiento, ya no de índole familiar, pero que también le marcó, fue la firma, en Colonia²⁰, el 26 de enero 1989²¹ junto con 172 profesores de teología, de un documento redactado por 14 teólogos de la Facultad de Tübingen²² con el título *Contra el tutelaje, por una catolicidad abierta*.

José M^a. Díez-Alegría ha manteniendo siempre, como ejes vertebradores de sus

¹⁶ LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 354.

¹⁷ LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 355: "Sustituía como presidente a Casiano Floristán". Éste detalle histórico es confirmado por Juan José Tamayo-Acosta, en misiva del 23 de diciembre de 2009 al doctorando.

¹⁸ LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 353-355.

¹⁹ LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 357.

²⁰ AA.VV., "La Declaración de Colonia", *Iglesia Viva* 139 (1989) pp. 69-74: "Con motivo de la política seguida por el vaticano en el nombramiento de obispos, en la que no se respetan los derechos tradicionales de algunas iglesias particulares, un grupo de teólogos alemanes elaboró un documento en el que analizan la actitud, a su juicio autoritaria, del Papa en éste y otros campos eclesiales, por ejemplo, en la negación de la misión canónica para enseñar a varios teólogos y en las excesivas intervenciones doctrinales pontificias. El manifiesto fue suscrito rápidamente por ciento sesenta y tres profesores de teología y la cifra de adhesiones venidas de diferentes países europeos, entre ellos, España, se acerca ya a las trescientas..."

²¹ LAMET MORENO, P.M., o.c., pp. 366-367, hace un repaso breve del contexto histórico de 1989: "En noviembre la caída del muro; establecimiento del pensamiento único; capitalismo consumista".

²² Entre los firmantes se encuentran: Bernhard Häring, Edward Schillebeeckx, Hans Küng, Johann Baptiste Metz y la Asociación de Teólogos Juan XXIII que preside José M^a. Díez-Alegría.

planteamientos intelectuales, el respeto a la libertad de conciencia, porque en asuntos de moral lo prevalente es la conciencia, siendo la función del Magisterio eclesial ayudar a la conciencia a ese diálogo. Díez-Alegría, en sus estudios sobre la moral tradicional, defiende que cuando la conciencia busca la verdad, aunque sea equivocándose, legitima la acción del que obra en conciencia. Para José M^a. Díez-Alegría en definitiva, la moral de principios marca una dirección de valor abierto que revaloriza la conciencia personal frente a la moral de proposiciones²³. José M^a. Díez-Alegría se dio cuenta que, en el comienzo de los años 90, los protagonistas no eran los seres humanos con sus necesidades esenciales, sino las mercancías y el dinero²⁴. Todas las personas tienen derecho a satisfacer sus necesidades básicas, cultural e históricamente determinadas, lo que es para José M^a. Díez-Alegría el principio de la destinación universal de los bienes terrenos. Este principio hace frente a la cultura del lucro individual, basado en la optimización de los rendimientos del capital²⁵ y en la prevalencia de la competitividad²⁶ sobre la cooperación y la justicia basada en la igualdad.

Para José M^a. Díez-Alegría debemos defender como principio la necesidad de que el Estado intervenga en la economía para salvaguardar el bien común, y a la vez exigirle honradez, transparencia, rendición de cuentas y sincera preocupación por la prosperidad de todos, con atención primordial a los más débiles. Hay que esforzarse, por tanto, por defender los logros de la socialdemocracia y del estado del bienestar, frente a los embates del economicismo neoliberal²⁷. Díez-Alegría mantiene la esperanza de establecer un socialismo

²³ LAMET MORENO, P.M., o.c., pp. 360 y 364.

²⁴ MUNFORD, L., *Técnica y civilización*, Alianza Universidad, Madrid 1994, pp. 181, 196, 208 y 247: "Impulsados por el deseo de ganar todo el dinero posible sobre sus inversiones, los fabricantes de textiles alargaron el día de trabajo funcionando con vapor, alumbrados por el gas, las nuevas fábricas podían trabajar durante veinticuatro horas, ¿Por qué no el trabajador?... Para ampliar el margen entre los costos de producción y los ingresos procedentes de las ventas en un mercado competitivo, el fabricante reducía los jornales, alargaba las horas, aceleraba los ritmos, disminuía el tiempo de reposo del obrero, lo privaba de esparcimiento y de educación, le robaba en su juventud las oportunidades de desarrollo, en la madurez los beneficios de la vida familiar y en la vejez le quitaba la seguridad y la paz... El trabajador, en vez de ser una fuente de trabajo, se convierte en un observador y regulador del funcionamiento de las máquinas, un supervisor de producción más bien que un agente activo... había nacido un nuevo tipo de personalidad, una abstracción ambulante: el hombre económico. Los hombres vivos imitaban a esta máquina automática tragaperras, a esta criatura del racionalismo puro... sólo en un sentido muy limitado estaban mejor los grandes industriales que sus obreros que degradaban: carcelero y prisionero eran ambos, por así decirlo, huéspedes de la misma Casa del terror".

²⁵ RIFKIN, J., *El fin del trabajo*, Paidós, Barcelona 1997, p. 25: "Mientras que las primeras tecnologías reemplazaban la capacidad física del trabajo humano sustituyendo máquinas por cuerpos y brazos, las nuevas tecnologías basadas en los ordenadores prometen la sustitución de la propia mente humana".

²⁶ MEDA, D., *El trabajo, un valor en peligro de extinción*, Gedisa, Barcelona 1998, p. 144: "La empresa se constituye en la única institución para generar empleo, poder contratar y establecer las categorías profesionales, los turnos, horarios de trabajo y además buscan una mano de obra con una flexibilidad absoluta, con bajos salarios. Estas grandes multinacionales generan la clave y desarrollo del capitalismo en su grado de brutalidad mayor, entendiéndose la propia empresa como escuela de éxito, modelo de eficacia y competitividad, siendo la fuente de riqueza nacional, sin embargo tenemos sospechas que cada vez más excluye".

²⁷ SOMBART, W., *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, Alianza Universidad, Madrid 1986, pp. 366-367: "Ahora el gigante campa por sus respetos, sin sujeción alguna, arrasando todo lo que se interpone en su camino. Quien opina que el gigante capitalismo está destruyendo la naturaleza y las personas, seguramente espera que .../..

verdaderamente humano, con libertad política y democracia económica, y con verdadera soberanía popular. Una economía fundada en la solidaridad y comunión con los hombres para hacer frente a una globalización²⁸ exclusivamente económica de carácter predominantemente financiero, marcadamente oligopolística y carente de elementos éticos, educativos, políticos y sociales. En el fondo de esta situación está la inseguridad y el empobrecimiento paulatino de la sabiduría de los fines.

En medio de estas realidades de los inicios de los años 90, tuvo lugar de nuevo un acontecimiento que repercutió íntimamente en la vida de Díez-Alegría: el fallecimiento de José M^a. de Llanos, el 10 de febrero de 1992, a las 10 de la mañana. El padre Llanos falleció de una neumonía, atendido por su médico personal Cipriano Cordero. A ese barrio perdido del fin de Madrid había entregado más de 36 años de esfuerzo y dignidad:

“Cuando escribo pueblo, quiero decir Pozo, y apenas más”²⁹.

Nueve años después de este golpe tan duro volvió a encontrarse José M^a. Díez-Alegría con la muerte de una persona muy entrañable para él. Su hermano Luis Díez-Alegría, en el año 2001. Fue enterrado en Algeciras³⁰.

Este mismo año José M^a. Díez-Alegría cumplió 90 años, continuando en sus luchas y batallas, comprometido intelectualmente con la sociedad laica, expresando y confesando diferentes reivindicaciones e ideas que hicieran posible vivir en una sociedad más plural, democrática y dialogante. Algunas de estas reivindicaciones finales se centran en aspectos docentes y en la relación Iglesia Estado. Continúa reivindicando la revisión de los acuerdos de 1979³¹ entre España y el Estado de la Santa Sede. Y explicita la negativa de no mantener en la enseñanza pública la enseñanza religiosa confesional: los colegios deben elaborar asignaturas

llegue el día en que se le pueda volver a encadenar y encerrar tras las rejas que derribó al despertar. También se ha pensado en hacerle entrar en razón a base de argumentos éticos. Yo, por mi parte, creo que tales intentos están condenados desde el principio al más absoluto fracaso. Este gigante, que ha hecho saltar en pedazos las férreas cadenas de las religiones ancestrales, no va a dejarse maniatar sin más por los finos hilos de seda de una doctrina....lo único que puede hacerse, en tanto no se quiebre la fuerza del gigante, es tomar medidas protectoras para la seguridad del cuerpo y del alma, de bienes y haciendas; afrontar extintores de incendios en forma de leyes de protección de los trabajadores, de los hogares y similares; y confiar su manejo a un equipo de hombres bien organizados para sofocar las llamas que amenazan destruir las apacibles cabañas de nuestra cultura”.

²⁸ GALEANO, E., *Patas arriba, la escuela del mundo al revés*, Siglo XXI de España Editores, Madrid 2006, pp. 159, 255-256, 316-317: “La explosión del consumo en el mundo actual mete más ruido que todas las guerras y armas y más alboroto que todos los carnavales (...) la globalización es la bobalización. La globalización reduce el internacionalismo a la humillación, y el ciudadano ideal es el que vive la realidad como fatalidad. (...) El siglo parece vencido por el desaliento y la resignación”.

²⁹ LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 371.

³⁰ LAMET MORENO, P.M., o.c., p. 373.

³¹ Instrumento de ratificación del acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre enseñanza y asuntos culturales: Boletín Oficial del Estado, 15 de diciembre de 1979, pp. 28784-28785.

sobre el fenómeno religioso como acontecimiento cultural y social³², en tanto que los valores del catolicismo se deben ofrecer y trabajar en las catequesis de las diferentes parroquias y grupos religiosos.

Su vida, como vemos, no solamente es longeva sino que está llena de una riqueza intelectual de primer orden. Incorporarle al panorama de pensadores españoles es un auténtico acto de justicia. Para profundizar en su pensamiento es necesario leer sus libros y artículos. De aquí nace toda una cosmovisión³³. Su figura ha aportado a la sociedad desde un punto de vista objetivo, la posibilidad de una transición democrática; la posibilidad del diálogo fe/increencia. José M^a. Díez-Alegría ha sido un crítico purificador, desde y con una conciencia libre, viviendo en el irrenunciable horizonte de la esperanza³⁴.

Llega una fecha entrañable para él. Nos referimos al 27 de junio de 2002 (con motivo de su 90 cumpleaños), la "Asociación de teólogos/as Juan XXIII" prepara un homenaje, recordando que fue su presidente entre 1988-1996, en el Ateneo de Madrid, presidiendo el homenaje José Luis Abellán³⁵. Donde traerán a la memoria elementos del profesor Díez-Alegría de incalculable valor. Nos hacemos eco de algunos de ellos.

En primer lugar, sus estudios sobre los teólogos juristas del Siglo de Oro, especialmente Luis de Molina, que tanto hicieron por poner siempre la razón como base de la moral, que como Gabriel Vázquez consideraron algo autónomo; y la convivencia y paz social como finalidad de la ley civil y penal³⁶.

En segundo lugar, recuerdan a Díez-Alegría como profeta para tiempos de invierno en la Iglesia católica³⁷. Dios nos ha llamado para iluminar las conciencias no a turbarlas ni

³² LAMET MORENO, P.M., o.c., pp. 393-394.

³³ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *Fiarse de Dios, reírse de uno mismo*, PPC, Madrid 2005, pp. 92-116: "Tendríamos que reflexionar acerca de nuestra capacidad para tener unos mínimos sentimientos de una ética humanista que considere a todo prójimo como un ser humano y conducirse por la vida desde el principio de solidaridad... He tenido muy poco poder en mi vida, y en lo que he podido me he solidarizado con los pobres, viviendo doce años en el Pozo del Tío Raimundo encantado de la vida..."

³⁴ CASALDÁLIGA, P., *Cuando los días dan que pensar. Memoria, ideario, compromiso*, PPC, Madrid 2005. El prólogo de esta obra lo realiza Díez-Alegría, páginas 5-11: "El autor de este prólogo se siente identificado con Pedro Casaldáliga e invita al lector a adentrarse pausadamente en esta memoria, ideario, compromiso, en estos días que vivimos, que verdaderamente dan que pensar". En la misma línea aportamos el credo que José M^a. Díez-Alegría pronunció el 5 de abril de 1986, en su obra *Yo todavía creo en la esperanza*, o.c., pp. 11-12: "Creo que el hombre no está totalmente condicionado por los determinismos y por las estructuras, que hay un espacio de libertad creadora".

³⁵ ASOCIACIÓN DE TEÓLOGOS Y TEÓLOGAS JUAN XXIII. *90 años. Un itinerario de esperanza. Homenaje a José María Díez-Alegría*, 2002, p. 7.

³⁶ *Ibid.*, p. 12.

³⁷ *Ibid.*, p. 15: "Tiempo de invierno. Es el tiempo, por lo ya insinuado, del cambio de paradigma de Iglesia. El retroceso de una Iglesia pueblo de Dios, fraterna, democrática al modelo de la Contrarreforma y del Antimodernismo: Iglesia del centralismo romano, del control de obispos y teólogos, de la inquisición, represalias y destituciones, Iglesia del derecho canónico y del catecismo católico, de los sínodos y conferencias episcopales desvirtuados, de un magisterio papal hipertrofiado, de la proclamación de los derechos humanos ad extra y de su negación ad intra, de la promoción de movimientos neoconfesionales. Iglesia de poder, de pompa y fasto, del saber infalible y absoluto, del extra Ecclesiam nulla salus".

coaccionarlas. Volver a lo mejor de la tradición teológica en cuanto a la libertad de conciencia representada por Pedro Abelardo y Tomás de Aquino.

En tercer lugar, su sensibilidad por las víctimas de un sistema económico inhumano. Su crítica de la globalización a costa de los pobres. Esto le ha llevado a gritar y proclamar con convicción la posibilidad de un socialismo de rostro humano³⁸.

En cuarto lugar, el exilio y la itinerancia ha sido una constante en su vida: Gijón, Madrid (Chamartín, Alcalá, Pozo del tío Raimundo), Granada, Bélgica, Alemania, Roma, Segovia³⁹.

En quinto lugar, mientras está surgiendo en América Latina y concretamente en Centroamérica, la teología de la liberación, Díez-Alegría en la Universidad Gregoriana de Roma reflexiona sobre sus verdades, que le dieron pie a ser un precursor de esta teología en España posteriormente⁴⁰.

Y en sexto y último lugar, se plantea que al terrorismo hay que combatirlo básicamente con la corrección afectiva y creciente de las situaciones flagrantes e intolerables de injusticia del desarrollo económico global⁴¹.

Díez-Alegría se declara ante todo un ser humano, un animal pensante, con una forma de vida biológica que se extiende inexorablemente del nacimiento a la muerte, y que pasa sucesivamente, por las etapas de infancia, niñez, adolescencia, juventud, madurez, senectud y, al final decrepitud⁴². Desde la vejez es justo contemplar nuestra propia vida, pero contemplarla también encardinada en la historia y en el flujo de la humanidad, de la que somos una gota minúscula en el gran río misterioso que avanza sin tregua. Misterio de la

³⁸ Ibid., p. 18-19.

³⁹ ASOCIACIÓN DE TEÓLOGOS Y TEÓLOGAS JUAN XXIII. *90 años. Un itinerario de esperanza. Homenaje a José María Díez-Alegría*, p. 20. Para ampliar estas ideas desde un punto de vista crítico recomendamos el documento de IRABURU, J.M^a., *Infidelidades en la Iglesia*. Fundación Gratos Date, Pamplona 2005, p. 23: "Para tipificar la disidencia escandalosa sería preciso analizar, en muy penosa tarea, algunas obras, si nos reducimos a autores de lengua hispana, de Jose María Castillo, José María Díez-Alegría, Juan Antonio Estrada, Casiano Floristán, Benjamín Forcano, José Gómez Caffarena, José María González Ruiz, José Ignacio González Faus, Antonio Hortelano, Juan Luis Segundo, Jon Sobrino, Juan José Tamayo, Andrés Torres-Queiruga, Marciano Vidal. Bastante de ellos se integran en la Sociedad de teólogos y teólogas Juan XXIII o colaboran al menos en sus campañas..."

⁴⁰ ASOCIACIÓN DE TEÓLOGOS Y TEÓLOGAS JUAN XXIII. *90 años. Un itinerario de esperanza. Homenaje a José María Díez-Alegría*, p. 26.

⁴¹ Ibid., p. 26.

⁴² DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., "Reflexión cristiana sobre la ancianidad", *Revista de Cristianos de Base* número 19, Julio 1996, p. 22: "Detesto la posibilidad de ser sometido al llamado encarnizamiento terapéutico, para prolongar in extremis una vida que ya no da de sí. Deseo, por supuesto, que llegado el caso se me aplique la llamada eutanasia pasiva, y, dado que el confín entre ésta y la activa no es siempre muy nítido, me gustaría que la eutanasia pasiva fuese entendida por lo que a mí toca con la mayor amplitud posible". También podemos leer otro artículo muy similar, DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., "Reflexión cristiana sobre la ancianidad", Colección Cuadernos U.M.E.R. número 5, Universidad de Mayores Experiencia Recíproca, Madrid 1998, pp. 3-6.

existencia y drama de la especie en que estamos entroncados⁴³. La senectud, para ser vivida con paz, requiere paciencia y recordar que cierto margen de padecimiento pertenece a la condición humana en este mundo.

El cosmos en que estamos y del que formamos parte es un conjunto bellísimo y horrendo, sublime y miserable, violento y apacible. Es una unidad universal radicalmente dinámica, que evoluciona sin cesar. En un momento de esa evolución surge la vida, que es también evolutiva. En un momento de la marcha ascendente de lo animal, surge el ser humano, que es inteligente sentiente⁴⁴, y que, en función de esa facultad, se enfrenta con la realidad, en cuanto realidad. El ser humano es sujeto inexorablemente metafísico, porque tiene preguntas últimas y no tiene respuestas ciertas y definitivas. Aquí tocamos la entraña problemática de lo humano y de lo cósmico aprehendido desde lo humano⁴⁵.

Toda esta realidad esta traspasada por el humor trascendente, que es bastante indefinible ya que no se identifica sin más con la comicidad, se contrapone a la sátira, tiene algo de inmensa comprensión, tolerancia, piedad y esperanza. El humor trascendente es una actitud profunda que caracteriza la personalidad de un ser humano y se mantiene frente al sujeto mismo, frente a su entorno vital, de personas y cosas y frente al horizonte total de su existencia, con sus logros y sus fallos, sus luces y sus sombras, sus problemas no resueltos y sus preguntas radicales. Como aportación a lo planteado, dejémonos guiar por el siguiente texto:

Me siento mucho más en sintonía con una admirable declaración del sacerdote

⁴³ DíEZ-ALEGRÍA, J.Mª., "Reflexión cristiana sobre la ancianidad", *Revista de Cristianos de Base* 19, Julio 1996, p. 23: "Nunca me he sentido vocado a ser un héroe o un superhombre, ni como ser humano ni como cristiano salvado por el Señor Jesús...creo que al llegar a la ancianidad, estoy todavía más en la hora de la modestia, de la comprensión, de la benevolencia, del humor tolerante y de una ironía suave, sin amargura y con un cariño afectuoso".

⁴⁴ DíEZ-ALEGRÍA, J.Mª., La fe, la vida y la muerte. Enigma y misterio de lo humano, en: BUSQUETS, J; MARTINELL, M (coordinadores), *Fe i Teologia en la Història, Estudis en honor del professor Dr. Evangelista Vilanova*, Facultat Teologia de Catalunya, Institut per le Scienze Religiosa (Bolonya), Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1997, pp. 259-260: "Parece que esa potencialidad de inteligir sintiendo aflora por evolución connatural, como exigencia de viabilidad de la vida sensitiva orgánica, en razón de la formalización de las capacidades sensitivas, que implican la necesidad de responder congruentemente a la gran multiplicidad y complejidad de los estímulos que demandan respuesta conveniente. Llega un momento en que para subsistir animalmente no basta con sentir, sino es necesario inteligir sintiendo. Pero esto abre al inteligente a la pregunta sobre la realidad, sobre la existencia, sobre el ser, sobre el cómo y el cuándo, sobre el dónde y adónde, incluso sobre lo bueno y lo malo, sobre lo admirable y lo nefando. Porque surge la autoconciencia, la psique, el yo. Por la autoconciencia del yo el dolor deviene sufrimiento, y la inextricable multiplicidad de los fáctico se presenta como un enigma. La perspectiva natural de la muerte se plantea como desgracia o quizá mejor como misterio".

⁴⁵ *Ibid.*, p. 260: "Es posible una fe racional como la que postuló Kant a partir del hecho de la conciencia moral y de la vivencia de la responsabilidad, que entraña la asunción de la libertad. La fe racional es una convicción firme y efectiva, que conduce a una praxis y la sostiene. No es algo que se demuestra o se capta inmediata y originariamente, pero está apoyada en una conjetura pausable, basada en signos o cifras, que fukguran en el fondo de las cosas, y sobre todo en el fondo del fenómeno humano. Es así como Kant llegó a afirmar que nos cabe esperar el Bien supremo, en que se aúnan la honestidad, la solidaridad y la felicidad. La fe racional no es puro conocimiento objetivamente (científico o metafísico), sino que es existencial, pero razonable..."

jesuita francés Auguste Valensin (1879-1953), discípulo y amigo de Maurice Blondel (1861-1949), correspondiente, confidente y consejero de Pierre Theilhard de Chardin (1881-1955), escrita en estos términos: "Si, por un imposible, en mi lecho de muerte, se me hiciese manifiesto, con una evidencia perfecta, que me he equivocado, que no hay otra vida, que incluso no hay Dios, no lamentaría haberlo creído; pensaría que ha sido un honor para mí haber vivido creyendo, que si el universo es absurdo y sin sentido, tanto peor para él, y que el fallo no está en mí por haber pensado que Dios es, sino en Dios por no ser". Aquí tenemos una actitud de humor trascendente...por aquí podemos captar que el fondo de esperanza abierta, de humanidad, de compasión, de solidaridad, de aguante, de paciencia, de serenidad, de capacidad de donación desinteresada, de tolerancia, de sonrisa entre lágrimas, de un dolor que, como dice Antonio Machado, es nostalgia de la vida buena, todo esto, que está en la trama del humor trascendente, puede ser vivido por el no creyente. Y me parece que lo vivirá también como algo gratuito que surge de lo más profundo de su ser⁴⁶.

A la edad de 91 años es sencillamente Díez-Alegría muy viejo, de vida que se ha ido desgastando con el correr del tiempo como agua mansa y fecunda que empapa la tierra. Esta fecundidad la muestra el anciano profesor de ética, en su ser todavía un magnífico escrutador de los signos de los tiempos, que nos indica lugares y recorridos por donde debemos transitar. Por eso sigue siendo, a pesar de su avanzada edad, una figura de altura en el pensamiento español⁴⁷.

Jamás Díez-Alegría se jubilará del amor al prójimo de trabajar por el bien de los seres humanos, especialmente de los pobres y necesitados⁴⁸. Tenemos mucho que decir en todo lo que guarda relación con el afán de dinero, el individualismo competitivo, la tendencia a considerar verdad científica el capitalismo neoliberal y un mercado sin cortapisas para los más ricos y que además se impone de modo aplastante a los países más pobres. A todo ello, hay que añadir el consumismo desaforado y la utilización desquiciante de la propaganda para forzar ese consumismo inútil⁴⁹. No podemos volver la cara a la realidad. Debemos tener unos mínimos sentimientos de una ética humanista que considere a todo prójimo como un ser humano, y conducirse por la vida desde el principio de solidaridad⁵⁰. Por eso como testamento

⁴⁶ DíEZ-ALEGRÍA, JOSÉ MARÍA., Aprender a vivir con humor trascendente, en: Alemany, Carlos. *14 aprendizajes vitales*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1998, p. 88. También remitimos al artículo, MELERO, D., "Notas para un texto de A. Valensin", *Cuadernos de la Diáspora, Revista de la Asociación Marcel Légaut* 6, mayo 1997, pp. 114-153. Y muy relevante también como aportación, DíEZ-ALEGRÍA, J.Mª., "Entre el humor y la tragedia. El misterio del Dios de Jesús". *Revista Frontera*, número 27, Julio-septiembre, 2003, pp. 91-95.

⁴⁷ DíEZ-ALEGRÍA, JOSÉ MARÍA., *Vivir sanamente los límites: del sufrimiento, la vejez y la muerte. Cómo afronto yo la ancianidad*, en *Misión sanante de la comunidad cristiana*, XIII Semana de Estudios de Teología Pastoral. Universidad Pontificia de Salamanca, editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 2003, p. 215.

⁴⁸ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., *Fiarse de Dios, reírse de uno mismo*, PPC, Madrid 2005, pp. 21; 85-87: "Dietrich Bonhoeffer: Él, pastor protestante, cuando los nazis lo mandaron a prisión durante la segunda guerra mundial, escribía cartas a su novia. En una de ellas dice: "yo recomiendo siempre no tener pretensiones"...".

⁴⁹ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., *Fiarse de Dios, reírse de uno mismo*, PPC, Madrid 2005, p. 91.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 92.

vital, otro de los elementos que nos deja es que sigamos denunciando las maquinaciones de las potencias mundiales⁵¹. El trabajo intelectual de Díez-Alegría, siempre ha mantenido una línea coherente, que partía de la ética en la línea de una filosofía personalista y social y en la teología en la línea de una teología de la esperanza-teología de la liberación. Apostando por un gobierno secular que permita vivir a los ciudadanos en una plena libertad en el ejercitamiento responsable de su conciencia⁵².

En su 94 cumpleaños, Díez-Alegría se define como un viejísimo seguidor de Jesús, que sigue trabajando por los derechos fundamentales de libertad y democracia⁵³. La democracia no debe estar a merced de las realidades socioeconómicas. A su edad se considera "okupa" del universo⁵⁴ que mantiene su coraje intelectual desde la ética y el derecho⁵⁵. Padecemos una globalización exclusivamente económica, de carácter predominantemente financiero y especulador, marcadamente oligopolista, carente de elementos éticos, educativos, jurídicos, políticos y sociales, que serían propios de un liberalismo auténticamente humano y democrático⁵⁶. Es la realidad que afecta al mundo, es el desequilibrio entre el desarrollo científico y técnico de los medios y el empobrecimiento paulatino de la sabiduría de los fines⁵⁷.

A sus 96 años sigue defendiendo que hay certezas libres y que la certeza no es nunca una visión tumbativa. Siempre la certeza humana es una cosa que está sujeta a revisión, a pensarlo otra vez. Hay certezas prácticas, pero es completamente equívoco que, como con la

⁵¹ EQUIPO DE COMUNICACIÓN EDUCATIVA, ECOE, *Un creyente feliz. Conversaciones con Díez-Alegría*, Madrid 2004, DVD.

⁵² Discurso pronunciado por Díez-Alegría en la entrega de la medalla de oro al mérito en el trabajo realizado el 7 de diciembre de 2007.

⁵³ PRENSA CUATRO, primera quincena julio 2006, año V, número 102, Edición Comunidad de Madrid, A cuatro bandas comunicación S.L., pp. 2-4.

⁵⁴ LA NUEVA ESPAÑA de Gijón, año LXX, número 22.827, miércoles 5 de julio de 2006, p. 24: "No quiero resucitar como quería Unamuno, con su yo mismo; el yo es un pelmazo inaguantable..."

⁵⁵ DIARIO EL COMERCIO, viernes 30 de junio de 2006, siglo II, año XXVIII, número 9.652, pp. 2-3.

⁵⁶ DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., El mundo que estamos haciendo, en: MIRALLES SANGRO, Mª. T., *La enfermería a través de los sellos*, Difusión. Avances de enfermería, 2008, pp. 56-60. Reproduzco el mensaje vía correo electrónico que me envió muy amablemente Mª Teresa Miralles Sangro, autora de esta obra, que en la actualidad ejerce la docencia como profesora titular en la Universidad de Alcalá de Henares, concretamente en la Escuela Universitaria de Enfermería y Fisioterapia: "Estimado Juan Antonio, perdón por la tardanza en la respuesta. Me pide mi opinión sobre el encuentro con Díez-Alegría, voy a tratar de concretar. El no tenía ni idea de lo que le iba a pedir, se presentó puntual y amable, le di a conocer el proyecto y enseguida cogió la idea. Estuvimos charlando sobre el tema un ratito, alrededor de diez minutos, pero en ese tiempo fue capaz de expresar toda su propia imagen de la sociedad, sus egoísmos y generosidades. Con lucidez y concreción hizo un retrato de nuestra sociedad, se posicionó junto a los mas desfavorecidos, en todos los sentidos, espirituales y físicos. Fue como presenciar la explicación de un cuadro ya conocido, la sociedad, el describió resaltando los valores cristianos. Al fin y al cabo pienso que es lo que le interesaba, la doctrina de Cristo. Quedamos para la semana siguiente y así me daría el texto escrito. Cuando volví a los diez días, me entregó en tres folios, el texto manuscrito, es para mí como un tesoro, tener escrito de su puño y letra sus ideas. Se lo agradecí de todo corazón y así se lo expresé, pero creo que no le dio ninguna importancia, él estaba a otra cosa, ya me había respondido y entregado su pensar. Está bien, no puedo decir mucho más, de todas formas supongo que conocerá el texto suyo, de lo contrario podría hacerle llegar una fotocopia. Deseándole éxito con su trabajo, un afectuoso saludo, Mª Teresa Miralles".

⁵⁷ DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., El mundo que estamos haciendo, en: MIRALLES SANGRO, Mª. T., *La enfermería a través de los sellos*, Difusión. Avances de enfermería, 2008, p. 60.

inteligencia domine el mundo. No podemos pontificar⁵⁸.

El 20 de julio de 2008, ya muy anciano con 97 años, firma un documento poniendo a disposición sus obras, mediante dos buenos amigos, para que sigan sirviendo a los hombres de buena voluntad⁵⁹.

Desde esta visión de conjunto serena, al acercarse a su centenario de vida, ha recibido varios galardones, que le han hecho muy feliz y le han devuelto a sus raíces más profundas y familiares, tales como el título de *Asturiano del mes* de septiembre de 2005, otorgado por el ovetense *Diario Nueva España*, en un sentido reconocimiento a su labor de filósofo, jurista y teólogo español; o el nombramiento como Hijo Predilecto de Gijón⁶⁰, por parte del Ayuntamiento de Gijón, en el pleno extraordinario de Honores y distinciones celebrado el 29 de diciembre de 2005; ese mismo año la fue concedido, por el Centro Asturiano de Madrid, el Urogallo Especial con mención Honorífica⁶¹. Su última aparición pública tuvo lugar el 7 de diciembre de 2007, a sus 96 años, para recibir la medalla al Mérito en el Trabajo, en su categoría de oro, de manos del Ministro Jesús Caldera Sánchez-Capitán⁶².

Y llegamos, a sus prácticamente 98 años de jugosa vida⁶³, encorvado en su andador, nos recibió una vez más sonriente y hablador, en la casa-residencia de Alcalá de Henares⁶⁴, manifestando su tristeza por saber de la enfermedad de Agustín Drake (cáncer), compañero

⁵⁸ Siglo XXI. La Nueva España, *Díez-Alegría, un credo vital. La confesión de toda una vida del teólogo asturiano a la Nueva España*, número 431, 24 de febrero de 2008, p. 6. También remitimos a DÍEZ-ALEGRÍA, J. M^a., *El mundo que estamos haciendo*, Revista de Información Social y Religiosa Alandar, julio 2007, número 239, pp. 1-2.

⁵⁹ Ver anexo VI.

⁶⁰ *La nueva España de Gijón* (viernes 30 de junio de 2006) pp. 3-7: "Respeto enormemente a los que no creen. Si son capaces de amar al prójimo como a sí mismos y de ser entrañablemente misericordiosos... busco esto... el antiguo párroco de Carreño, José Manuel Bárcenas rememoró una vida que nació en 1911..."

⁶¹ AA.VV., "Entrega del galardón Urogallo Especial con Mención Honorífica a Don José María Díez-Alegría": Asturias (2006): "Hizo su presentación D. Pedro Miguel Lamet. Con la ausencia de nuestro Presidente Don Cosme Sordo por problemas de salud y presidiendo el Vicepresidente primero Don Andrés Menéndez, el jueves día 9 de febrero ante la fidelidad de una concurrida asistencia, entre la que se contaban diversas e importantes personalidades, el Padre Jesuita Don José María Díez-Alegría, recibió en el salón Príncipe de Asturias el Urogallo Especial con Mención Honorífica, por su total e intensa dedicación a los demás a lo largo de su dilatada vida nonagenaria, aunque plena de vitalidad y buen humor, anteponiendo los intereses humanitarios y sociales a los propios y sin reparar en las consecuencias que de ello pudieran derivar. La amena y brillante presentación del homenajeado corrió a cargo del Padre, también jesuita, Don Pedro Miguel Lamet, poeta y biógrafo del galardonado. El acto finalizó con un vino español donde todos los asistentes pudieron departir distendidamente".

⁶² Real Decreto 1671/2007, de 7 de diciembre, Boletín Oficial del Estado 296, 11 de diciembre de 2007, pp. 50995.

⁶³ Su última firma y adhesión a la defensa de la libertad de conciencia la realiza a favor del libro de José Antonio Pagola, *Jesús. Aproximación histórica*, PPC, Madrid 2007, en julio de 2008, ya que la Comisión para la Doctrina de la fe hizo pública el 18 de junio del 2008 una nota de clarificación sobre el mismo. Considera Díez-Alegría dicha nota, con graves deficiencias de fondo y forma. Junto a Díez-Alegría firman esta defensa publica sobre la obra y vida de Pagola: Rafael Aguirre, Xavier Alegre, Dolores Aleixandre, José Arregui, Carmen Bernabé, Toni Catalá, Enric Cortés-Minguella, Juan Antonio Estrada, Joaquín García Roca, Carlos Gil, Josep Giménez-Meliá, José Ignacio González-Faus, José María Lacasia, Julio Lois, Juan de Dios Martín Velasco, Jesús Martínez Gordo, Guillermo Múgica, Joaquín Perea, Xavier Quinzá, Josep Rambla, Lucia Ramón Carbonell, Manuel Reus, Ignasi Ricart, Pius R. Tragan, Andres Torres Queiruga, J. Oriol Tuñí, Javier Vitoria Cormenzana, Josep Vives. El documento apareció en la revista *Cristianismo y Justicia* (2008).

⁶⁴ Esta reunión tuvo lugar el 2 de julio de 2009, estando presentes Javier Quinzá, jesuita que vive en el Pozo, en la última casa donde habitó Díez-Alegría, y Maite Cerdán, médico y jefa de Urgencias de la madrileña Clínica de la Concepción.

suyo en el Pozo del Tío Raimundo, entre los años 1976-1985. Pero no hay temor ante la muerte⁶⁵.

Díez-alegría no tomó parte activa en la guerra civil española, andaba por entonces de novicio y estudiante jesuita en Bélgica⁶⁶. En cambio, la historia le reservará otro tipo de batallas y guerras dolorosas y punzantes. Sobre todo la afirmación de que la conciencia del hombre está por encima de determinadas situaciones o sucesos en la vida de uno mismo. Esta es una vieja afirmación cristiana. Esto le plantea otra forma de entrar en conflicto que asume y sufre. Pero en su rigurosa hermenéutica referente al magisterio social de la Iglesia, sigue los dictámenes de su conciencia, por encima de las leyes positivas⁶⁷. Rompe continuamente la rutina iluminando muchas conciencias y por ello carga con las duras consecuencias que lleva siempre la fronterización⁶⁸. En la medida que profundiza en los problemas de doctrina social y de ética política, sobre todo cuestiones sobre la libertad religiosa y de las relaciones del estado con la religión y propiedad privada, analiza que es absolutamente necesario someter a profunda crítica los actos no infalibles del magisterio jerárquico, llegando a la conclusión que para el teólogo católico la doctrina del magisterio es un dato que siempre ha de ser tenido en cuenta, pero no puede ser por sistema el punto de partida y tampoco necesariamente el punto de llegada, pues, cuando es falible puede, como es obvio, estar equivocado⁶⁹. Por tanto, no admitirá jamás en su trayectoria intelectual la imposición de un silencio opresor, esto es incompatible con una reflexión crítica y responsable. Por eso, las opciones sociales y políticas del compromiso histórico que el hombre debe afrontar y obrar en conciencia, conforme a su juicio sincero e interno pasa por la formación de la conciencia en libertad y responsabilidad personal.

Esta forma de pensar tan fronteriza, le sitúa, como una figura valiosa en el panorama intelectual y religioso español de los siglos XX y XXI. Mantiene la convicción y la ilusión de que toda su trayectoria intelectual y de estudio vividas desde 1945 tienen alguna parte de verdad⁷⁰. Díez-Alegría se rebela perennemente ante la idea de que el capitalismo mundial sea

⁶⁵ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., *Fiarse de Dios, reírse de uno mismo*, PPC, Madrid 2005, p. 117: "La misma muerte es una aventura, es como un acantilado del cual hay que lanzarse con os ojos cerrados, poniendo toda nuestra confianza en Dios y diciendo: "Tu sabes más que yo", pero con una humilde esperanza de que abriré los ojos".

⁶⁶ A.A.V.V., Teología y magisterio. III Jornadas de Estudio de la asociación de teólogos/as Juan XXIII. *Homenaje a José María Díez-Alegría y José María González Ruiz*. Ediciones Sígueme, salamanca 1987, p. 18.

⁶⁷ Ibid. p., 19-20.

⁶⁸ DíEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *Crónica de un libro*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1973, p. 9.

⁶⁹ A.A.V.V., Teología y magisterio. III Jornadas de Estudio de la asociación de teólogos/as Juan XXIII. *Homenaje a José María Díez-Alegría y José María González Ruiz*. Ediciones Sígueme, salamanca 1987, pp. 43-44.

⁷⁰ EYMAR, C., "La serenidad de un espíritu burlón", *El Ciervo, Revista de Pensamiento y Cultura*, Año XLIII, número 524, Noviembre 1994, p. 6.

lo único racional y científico⁷¹. El mercado debe estar regulado de alguna manera a favor de los derechos humanos, porque el actual espíritu del capitalismo unido a la estructura consumista conduce a un callejón sin salida. Hay que borrar que el creer que la estructura social tiene que fundarse en el egoísmo, para producir un equilibrio de egoísmos que conduzcan al bien común general, porque es la afirmación esencial del capitalismo⁷².

Contra este sistema, la persona tiene que actuar en conciencia de un modo libre, porque no puede someterse a unas estructuras totalitarias de pensamiento. La norma práctica de la conducta de cada hombre es la conciencia personal. Sólo desde esta realidad trabajaremos en hacer justicia a los más pobres y explotados, encarnándonos con su situación de aplastamiento y desvalimiento⁷³, de esa clase trabajadora, hará que la conciencia se cuestione la explotación y humillación de las mayorías a manos de las minorías. Hay que liberar la teología para hacer teología de la liberación en clave profética⁷⁴.

Y para finalizar esta semblanza intelectual y humana, atenderemos al concepto de "obligación" que para el profesor Díez-Alegría consiste, en una necesidad moral absoluta de comportarse coherentemente con el bien ofrecido a la voluntad. Si desprecio esta ocasión será mi conducta totalmente inexplicable y absolutamente inexcusable⁷⁵. Esta realidad nos la plantea el propio Díez-Alegría a través de hombres de gran talla que él tiene como referentes y en los que ha descubierto que la conciencia está por encima de la reglamentación⁷⁶. Son para él reveladores de esta libertad y amor al hombre: Fernando Huidobro, Gabino Márquez y Enrique de Rafael. Con sus descripción queremos dejar plasmado en personas concretas toda la reflexión filosófica y teológica y por supuesto su compromiso con la sociedad y el hombre.

⁷¹ Ibid., p. 7.

⁷² Ibid., p. 8.

⁷³ GALÁN CARRETERO, I., "Entre compañeros de Jesús", *El Ciervo, Revista de Pensamiento y Cultura*, Año XLIII, número 524, Noviembre 1994, p. 13: "Amaba la libertad y le apasionaba la justicia...era peligroso en Alcalá por su magisterio y era un peligro en aquella España cainita, que seguía encarcelando y fusilando rojos...Recuerdo el enunciado de su primera tesis de ética: "amor autem in quantum huiusmodi...".

⁷⁴ RODRÍGUEZ PONCE, J.J., "Al servicio de la justicia", *El Ciervo, Revista de Pensamiento y Cultura*, Año XLIII, número 524, Noviembre 1994, p. 14: "Desde esa capacidad de diálogo, no podemos menos que reconocer la gran aportación que ha hecho a la Iglesia estudiando y desarrollando todo el tema de la Doctrina Social abriendo a los cristianos a la comprensión de una fe comprometida que exige la lucha por la justicia. Fue ahí, en la tarea común de luchar por la dignidad del hombre, donde se encuentra Díez-Alegría con la necesidad de entablar diálogo y colaboración con todo el mundo de la increencia, desde donde también se buscaba y luchaba por la justicia. Cuando después del Concilio Vaticano II se abren cauces desde la Iglesia para el diálogo con los no creyentes, en España, hay que reconocer que personas como Díez-Alegría dieron la talla y supieron estar a la altura de aquel deseo de Pablo VI...".

⁷⁵ RUIZ DE ARANA, J., "Un gran creyente", *El Ciervo, Revista de Pensamiento y Cultura*, Año XLIII, número 524, Noviembre 1994, p. 15: "Le conocí con su flamante doctorado y su brillante tesis sobre Luis de Molina en el bolsillo, era un sutil y maravilloso escolástico...su evolución posterior y creciente se ha notado en una temática mucho más pegada a los problemas cotidianos...fueron los contactos con militantes obreros y con profesionales de a pie los que le introdujeron en una forma de ver y de juzgar. Su talante intelectual y su contribución ha sido enorme para formular un pensamiento comprometido...".

⁷⁶ La relación que voy a realizar de tres personalidades que le han marcado profundamente en los planos intelectual y humano esta extraída del material inédito del Archivo personal de Domingo Melero, en concreto es la cinta magnetofónica número 8, archivador 3. con fecha 14/08/96, que titula *Historia e ideas de José María Díez-Alegría*. El texto es transcripción literal.

En cada uno de ellos siente reflejada toda su trayectoria vital. Pasemos a la descripción.

El primero, Fernando Huidobro, en 1936 preparándose para ser profesor de filosofía. El había ido a hacer el doctorado a una universidad Alemana (Friburgo de Bisgovia), donde estaba Heidegger de profesor. Nosotros, mientras estábamos recluidos en Bélgica desde 1935. Durante la guerra civil Huidobro fue de capellán con la legión ya que había sido educado en el catolicismo integrista. Había evolucionado mucho en lo social, llegando a hablar con socialistas en Santander para explicarles la doctrina católica. Había salido de los moldes escolásticos, sino hubiera muerto en la guerra habría tenido dificultades. El era un católico pero se hubiera ido aproximando a la izquierda. En una carta que me había enviado me decía: "Yo a veces me siento angustiado porque no se donde debe estar mi puesto".

El segundo, Gabino Márquez. Con la muerte de este padre de 80 años en el colegio de Chamartín en 1954, estando yo en la Facultad de Filosofía del mismo Chamartín, me hizo recordarle como un hombre de ideas antiliberales, poco sentimental. Gabino Márquez había escrito muchos libros de texto⁷⁷. Yo era rector en esos momentos. Le trasmito que con su estado de salud debe recibir el viático. Con el fervor del nacionalcatolicismo barroco otros jesuitas le rezaban al pie de la cama, viendo su final, diciéndole que iba ir al cielo y Gabino respondía con su seriedad, ¡ya veremos! Gabino Márquez había sido rector del Colegio de Villafranca de los Barros (Badajoz), siendo un internado, con 200 alumnos en 1932, cuando se firmaba el decreto de disolución de la Compañía. Cuando sale este decreto las familias de los alumnos insistían en buscar una casa en Portugal, entonces, el padre Gabino Márquez, en la archidiócesis de Évora, en una especie de palacio en Estremov, traslada allí el internado y posteriormente escribe a Roma y la curia le contesta extrañada que haya tomado una decisión por su cuenta y Gabino Márquez contesta: "En la situación que hemos vivido se observa el derecho natural y gracias".

Y el tercero, Enrique de Rafael, jesuita catalán y profesor de matemáticas en Bélgica. Había entrado ya en la Compañía de Jesús como profesor de universidad. Estuvo varios años en la India y vino de allí y desempeño la tarea de profesor en la Escuela de Ingenieros en el ICAI, en cuestiones científicas relacionadas con la filosofía. Esta materia también la impartirá posteriormente en Lieja, en el Instituto Gramme, junto con otro gran jesuita, el padre Pérez del Pulgar, profesor de electricidad. Esto acaecía en torno a los años 1934-1935. Enrique de Rafael descubre los números saturados. Después de años de trabajo y tenerlo todo en papel,

⁷⁷ Nos referiremos a una de ellas por ser muy simbólica. MÁRQUEZ, G., *Los juristas alemanes al alcance de los estudiantes. Precedidos del sistema jurídico católico*, Studium Cultura, Madrid/Buenos Aires 1950.

unas señoras que se dedicaban a la limpieza de nuestras casa, le tiran los papeles, que estaban como envejecidos encima de una pobre estantería y él en vez de enfadarse, solamente expresó: "Han sido personas sencillas, no hay problema".

Finalmente a manera de resumen ofrezco el siguiente cuadro cronológico de sus momentos más importantes.

CRONOLOGÍA: MOMENTOS RELEVANTES EN LA BIOGRAFÍA DE JOSÉ MARÍA DíEZ-ALEGRÍA (1911-)

22 de octubre de 1911. Nacimiento de Díez-Alegría
1920. Comienza a estudios en el Instituto de Jovellanos. Conocerá como profesor de Literatura al poeta de la Generación del 27 Gerardo Diego
1926. Sigue estudios de Bachiller en Granada
1927. Llega a Madrid. Estudios en la Facultad de Derecho
1929. Tercer curso de Derecho. Realiza ejercicios espirituales en la casa de jesuitas de Chamartín (Madrid), donde da el paso a querer ser jesuita
15 de agosto de 1930. Entra en el noviciado
16 de agosto de 1932. Primeros votos perpetuos en la Compañía de Jesús. Se traslada a Bélgica.
1937. Obtiene la Licenciatura en Filosofía y Letras
1940. Vuelve a Granada. Comienza sus estudios teológicos
1943. Se licencia en Teología y recibe las órdenes sagradas.
1944-1945. Reside en salamanca. Se prepara para el doctorado en Filosofía. Viaja a Portugal para trabajar en las bibliotecas de Lisboa y Évora.
1945-1946. Obtiene la Licenciatura en Derecho
Abril, 1947. Viaja a Roma para participar en la beatificación de la niña María Goretti.
Junio, 1947. Defiende su tesis doctoral en la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma: <i>El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los maestros de la Universidad de Évora de 1565 a 1591. Estudio histórico y textos inéditos</i> . Regresa a España y es titular de Ética en el colegio de Chamartín.
1951. Estudios de doctorado en Derecho y defensa de la tesis <i>Ética, Derecho e Historia. El tema iusnaturalista en la problemática contemporánea</i> .
1955. Viaja a Alemania
1956. Es enviado como profesor de Ética en la Facultad de Filosofía de Alcalá de Henares. Comienza a colaborar en el Pozo del Tío Raimundo.
1961. Marcha a Roma para impartir la enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la Universidad Gregoriana de Roma.
1965. Forma parte de una subcomisión del Concilio Vaticano II para revisar el borrador del capítulo III de la Constitución Gaudium et Spes. También viaja a Israel donde mantiene contactos con judíos marxistas

1971. Vuelve a Lisboa a dar unas conferencias. Comienza a sentirse enfermo de la columna vertebral.
1972. Pública <i>¡Yo creo en la esperanza!</i>
22 de febrero de 1973. El Padre General Pedro Arrupe propone dos años de exclaustación a Díez-Alegría
11 de marzo de 1975. Encuentro entre Díez-Alegría y el provincial Luis Sanz Criado. Ruptura oficial con la Compañía de Jesús.
1977. Legalizado el Partido Comunista de España, animan el diálogo cristianismo/marxismo, Llanos y él propio Díez-Alegría.
1979. Participa en Milán en el II seminario Europeo de Cristianos por el socialismo.
1983. Deja su casa del Pozo. Vive en la C/ Cadarso, cerca de Príncipe Pío (Madrid).
1986. Fallece su hermano Manuel Díez-Alegría.
10 de febrero de 1992. Fallece José María de Llanos.
2001. Fallece su hermano Luis Díez-Alegría
2007. Entrega de la Medalla al mérito en el trabajo.

TERCERA PARTE:
TEMAS NUCLEARES EN EL PENSAMIENTO DE JOSÉ MARÍA DÍEZ ALEGRÍA

PRESENTACIÓN

El legado de la filosofía en el siglo XX en España reviste una situación novedosa y de gran calado académico, tanto para el interior como para Europa¹. Es un legado de gran magnitud y rigor que expresa de forma sintética y magistral la siguiente aportación:

“es rico y constituye un conjunto bibliográfico único de excepcional importancia... la filosofía española se ha puesto a la hora de Europa y de si misma”².

Entre estos pensadores incluimos a José María Díez-Alegría³. Filósofo, jurista⁴ y teólogo. Representa parte de las tendencias progresistas y liberales que se sucedían limitadamente, pero con gran viveza en España⁵. Estos filósofos comenzaron a hacer presente

¹ RIBAS RIBAS, P., “Años de penitencia: La filosofía en España durante el franquismo”, en: Couceiro Bueno, J.C. (ed.), *Pensar en tiempos de oscuridad. Homenaje al profesor Sergio Vences*, Universidade da Coruña, A Coruña 2006, pp. 41-42: “El panorama de la filosofía española ha cambiado bastante. Hoy se leen tesis acerca de la filosofía española, sobre autores españoles, y ello no constituye un demérito en el curriculum vitae del doctor, sino que ha llegado a considerarse normal que se estudien, se reediten y se examinen textos de autores españoles. Toda una generación de maestros tienen su puesto en esta historia. Carlos París, Gustavo Bueno, Emilio Lledó, Elías Díaz, Fernando Montero Moliner, José Luis Abellán, Pedro Cerezo Galán, José Gómez Caffarena son sólo algunos de los maestros que, desde dentro mismo de la etapa de la dictadura, cultivan la filosofía viva desde distintas perspectivas. De ellos han aprendido los que Gerardo Bolado llama el grupo de jóvenes filósofos: Javier Muguerza, Javier Sádaba, Fernando Savater, Eugenio Trias, Miguel Angel Quintanilla, Carlos Solís, Francisco Fernández Buey, Toni Domenech y un largo etcétera... Hablando de historia del pensamiento español, el déficit que arrastra es el de la falta de estudio. No hay apenas historiografía filosófica sobre nuestros autores y las corrientes en que se han movido intelectualmente”. El autor nos hace una valoración de la historiografía de la filosofía española tres décadas después de la época franquista.

² HEREDIA SORIANO, A., “El legado bibliográfico de Alain Guy”: *Revista de Hispanismo Filosófico* 9 (2004) p. 2. Edición digital, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes.

³ *Ibid.*, pp. 2-3: “En la relación que sigue citamos sólo autores españoles por orden decreciente de edad hasta quienes en este año cumplen los 50. Entre paréntesis señalamos las entradas a partir de dos textos individuales... Díez-alegría, Rey Altuna, Oromí, González Caminero, L.E. Palacios...”.

⁴ RIVAYA, B., “La filosofía jurídica española (1936-1975)”, en: AA.VV., *Franquismus und Salazarismus: Legitimation durch Diktatur?*, Herausgegeben von Dieter Simon, Berlín 2008, pp. 286-287: “Destacando integralmente también la oposición al uso ideológico del Derecho Natural, va a ser José María Díez-Alegría, que precisamente por su condición de sacerdote evidenciaba cierto descontento eclesial con el uso que se venía haciendo del Derecho Natural en España. Que Díez-Alegría, como Ruiz-Giménez, seguía siendo un iusnaturalista cristiano, resulta obvio, pero ahora utilizaba esa doctrina contra el franquismo: el pecado de Israel había sido querer aunar la religión con la injusticia y el atropello al prójimo y ejemplificaba ese pecado con el caso de la propiedad privada en España (Véase el artículo de Díez-Alegría *Opción del bien y tolerancia intersubjetiva* (1960) y su libro *Actitudes cristianas ante los problemas sociales* (1963)). Anteriormente se había referido este autor a la misma cuestión: RIVAYA, B., “La filosofía del Derecho como concepto formal (Sobre la filosofía jurídica española de los años sesenta)”: *Boletín de la Facultad de Derecho* 13 (1998) p. 23: “... Díez-Alegría seguía defendiendo las tesis clásicas del iusnaturalismo, es algo que resulta obvio al ver que identificaba el Derecho Natural con el recto orden, con el orden de la Providencia. En este punto su discurso no sería distinto del oficial, pero sí en aquel otro en que criticaba al franquismo por vulnerar ese orden natural que pretendía defender...” y remitía a las obras DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*, Barcelona, Estela 1963, pp. 48, 53, 61; y DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., “Opción del bien y tolerancia intersubjetiva”: *Anuario de Filosofía del Derecho* VIII (1960) pp. 19-20.

⁵ DÍAZ, E., *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, Tecnos, Barcelona 1992, p. 95. En la nota al pie de página número 18 destaca el autor la lista que Alain Guy recogía en esa línea, comprendiendo tanto el exilio como el interior: “José Bergamín, María Zambrano, José Gaos, José Gallegos Rocaful, Juan David García Bacca, Manuel Granell, Eduardo Nicol, José Ferrater Mora, Luis Recaséns Siches, Julián Marías, José Luis López Aranguren, Enrique Tierno Galván, Joaquín Ruiz-Giménez, Pedro Laín Entralgo, Paulino Garagorri, Fernando Vela, Luis Díez del Corral, José A. Maravall, José María Díez-Alegría, Manuel Sacristán, Carlos París y Miguel Sánchez Mazas”.

en nuestro ámbito cultural los planteamientos de la filosofía marxista, asumida de manera plural y revisión de dogmas y ortodoxias. Comenzaron a manifestar las primeras influencias del pensamiento de Marx de manera flexible⁶. Realmente pretendieron romper fronteras para abrir nuevas puertas al orden establecido⁷.

En este contexto de fondo y como símbolo de la profundidad de la renovación que se estaba gestando, había en las actitudes políticas y sociales de la Iglesia avances de gran envergadura⁸. Por eso proponemos de manera clara un estudio de conjunto sobre el pensamiento del padre Díez-Alegría donde tendríamos que detenernos en el corpus coherente de sus obras⁹. El objetivo fundamental de Díez-Alegría ha sido lograr un auténtico y verdadero razonamiento del valor y la dignidad de la persona humana y un respeto¹⁰ efectivo de sus derechos y libertades a todo totalitarismo político. Estos dos aspectos tan relevantes son tratados en el conjunto de su obra y centrados en la filosofía social, política y jurídica de esos años en nuestro país¹¹. La motivación última de todos estos planteamientos responde a estímulos y valoraciones de sentido y alcance plenamente humanista y democrático. Es un enfoque con un modo de sentir, hablar, pensar y actuar con una fuerte conexión con el respeto

⁶ *Ibid.*, p. 99: "Por ejemplo, bajo la inspiración de Tierno Galván, en el Boletín informativo del Seminario de Derecho político de la Universidad de Salamanca, caso desde su aparición en 1954".

⁷ *Ibid.*, pp. 102-103: "Una vía orientada fundamentalmente a la acción social y política, posibilitada por una serie de hombres de procedencia en su mayor parte cristiana... que pretendían romper y superar definitivamente la ecuación: Religión y Catolicismo igual a orden burgués y capitalismo... Esa línea del catolicismo social en profundización hacia el marxismo había comenzado en Ignacio Fernández de Castro, con sus libros *¿Unidad política de los cristianos?*, de 1956, y en 1962 su libro *Teoría sobre la revolución*. Continuada con José Aumente y su obra de 1967: *Confrontación, diálogo y compromiso*... gran parte de las tesis posteriores sobre el diálogo cristianismo-marxismo podrían encontrar su precedente español en este movimiento, quizá no estrictamente marxista, aunque sí profundamente interesado por la teoría y la práctica de aquel sistema de pensamiento y de acción política y social".

⁸ *Ibid.*, p. 123: "Podría tomarse como base el importante libro del jesuita José María Díez-Alegría: "Actitudes cristianas ante los problemas sociales", publicado en 1963. Dos son los temas por él allí tratados. El primero, el tema de la justicia en su relación con la propiedad, tema principal de la *Mater et Magistra* (15-mayo-1961) y el segundo, el tema de la libertad y sus implicaciones políticas, tema principal de la *Pacem in Terris* (11-abril-1963)".

⁹ *Ibid.*, p. 124: el autor, en la nota a pie de página número 23, destaca: "*Ética, Derecho e Historia. El tema iusnaturalista en la problemática contemporánea* (Madrid, Sapientia, 1953) o *Libertad religiosa* (Barcelona, Instituto Católico, 1965), culminando en otros posteriores libros como *Teología frente a sociedad histórica* (Barcelona, Laia, 1972) o en la confesión personal que es *¡Yo creo en la esperanza...!* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 1972)".

¹⁰ Esta aportación es constante en el pensamiento de nuestro profesor. Ésta es una de sus últimas aportaciones escrita, en homenaje a los cincuenta años que cumple la andadura de la editorial PPC, DíEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *Rostro jesuánico*, en: AA.VV., *Cincuenta cartas a Dios*, PPC, Madrid 2007, pp. 66-69: "Una carta para poder publicarla... reflejando la experiencia de unos y otros frente al hecho religioso, para fomentar el diálogo cristiano-ecuménico, interreligioso, ético, interhumano, místico-mistérico, en que todos podamos aprender algo de todos, comprendernos mejor, amarnos y respetarnos más... Respeto mucho a los que no tienen fe religiosa, sobre todo si, mantienen la capacidad de amar al prójimo y esta regla de oro: "No hacer a otros lo que no quieres que te hagan a ti".

¹¹ DÍAZ, E., *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, Tecnos, Barcelona 1992, p. 126: "Ambos problemas vienen en verdad a complementarse y a refundirse en la exigencia, crecientemente sentida de trabajar, a nivel teórico y práctico por una más plena y efectiva realización de los derechos y libertades, formales y materiales, de la persona humana, así como en la crítica a los sistemas absolutistas, totalitarios y autoritarios y en la consiguiente institucionalización jurídica del poder político, en definitiva, venían a coincidir gran parte de estos propósitos en el análisis y fortalecimiento de las posibilidades para la construcción de un verdadero Estado de Derecho, forma de Estado que tal vez en nuestro tiempo deberá configurarse como Estado democrático de Derecho".

a la persona dentro de unas coordenadas democráticas. Esta línea de trabajo y pensamiento fue seguida por un sector del catolicismo hispano en una evidente convergencia con el marxismo¹², lo que hará posible —a nivel de la conciencia individual— la coexistencia de la fe cristiana y de la metodología y bases científicas marxistas¹³. Esto tiene su beneficio en aras al diálogo y, en 1967, un congreso del PSOE aprobó una declaración mostrando su voluntad de diálogo con los católicos¹⁴. Identificando como núcleos fundamentales que el socialismo y cristianismo, en tanto religión de amor al prójimo, son absolutamente conciliables. No puede ni debe haber conflictos entre el socialismo democrático, que aspira a la total dignificación del hombre y la Iglesia postconciliar. Volvemos a expresar que en este contexto, la aportación de Díez-Alegría es francamente de gran importancia¹⁵. El esfuerzo intelectual de este diálogo lo realiza apuntando a que el cristianismo originario contiene una visión comunitarista de los bienes económicos y una fortísima crítica de la acumulación privada de éstos, apoyándose en los Padres de la Iglesia, que elaboraron una doctrina social y económica de la pobreza (aunque el mensaje cristiano a lo largo de la historia se ha mezclado con diversos tipos de intereses socioeconómicos, políticos e ideológicos, unas veces ha logrado ser sustantivo, imprimiendo su mensaje en la orientación socioeconómica de grupos e instituciones, mientras que otras veces se ha adjetivado y ha quedado relegado a ser un ingrediente que legitima opciones)¹⁶, la riqueza y la propiedad de los bienes que es exponente de un igualitarismo radical basado en la concepción evangélica de la fraternidad universal¹⁷. Comprobemos estos aspectos en el conjunto de la obra de Díez-Alegría¹⁸.

¹² TUÑÓN DE LARA, M, BIESCAS, J.A. (Dir.), *o.c.*, p. 506.

¹³ *Ibid.*, p. 507: "Por su parte, el padre J. M. Díez-Alegría, gran estudioso de Marx y Lenin, planteaba que la aceptación del análisis marxista de la historia, con los elementos de significación histórica de la lucha de clases y de necesaria superación de la propiedad privada de los medios de producción, en nada se opone a la fe y al evangelio. No parece exagerado decir que el camino intelectual seguido por Díez-Alegría, Comín, el padre Llanos y otros más llevaba a un nuevo y todavía incompletamente explorado territorio del pensamiento sociopolítico español".

¹⁴ DÍAZ SALAZAR, R., *Iglesia, dictadura y democracia*, *o.c.*, p. 266.

¹⁵ *Ibid.*, p. 267: "En nuestro país se planteará este tema, además del encuentro en la praxis desde los años cuarenta que ya he ido señalando anteriormente, a través de conferencias, libros, ponencias, artículos... entre los que destacarán las aportaciones de J.M. González Ruiz, A. Álvarez Bolado, J.M. Díez-Alegría, R. Belda, R. Alberdi, A. Comín, J. Aumente, la revista *Praxis*, J. García Nieto, J. Aguirre, J. Dalmau, I. Fernández Castro, J.M. Llanos, J. Ruiz-Giménez, la revista *Cuadernos para el Diálogo*, T. Malagón, J. Domínguez, G. Peces-Barba, M. Aguilar Navarro, F. Sauquillo, Miret Magdalena, A. Fierro, R. Mate, J.I. González Faus, J.A. Gimbernat, F. Urbina, M. García...".

¹⁶ SOMBART, W., *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, Alianza Editorial, Madrid 1986, pp. 253-254: "En cuanto a la concepción de la moral escolástica acerca del problema de la riqueza y la pobreza, comprobamos que el primitivo ideal cristiano de la pobreza, que ilumina a muchos Padres de la Iglesia y a la mayoría de los seguidores de las sectas, ha desaparecido sin dejar rastro. Para el cristiano ferviente el hecho de ser rico o pobre carece de importancia, lo que importa es el uso que haga de su riqueza o pobreza. No es la riqueza o la pobreza en sí lo que rehúye el sabio, sino únicamente su abuso...".

¹⁷ DÍAZ SALAZAR, R., *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda*, *o.c.*, p. 135.

¹⁸ Entre otras, destacamos la importante obra *De la propiedad privada a la socialización. Buscando ser cristianos*, Mañana, Madrid 1977.

“El problema de la propiedad privada, un problema moral, jurídico, social, etc. Naturalmente, se trata de un problema que se plantea acerca de los bienes de capital, de los bienes productivos. Evidentemente, los bienes destinados al consumo o al uso inmediato, fundamentalmente, han de ser apropiables bajo la forma de propiedad privada, como lo son también en los países comunistas. Circunscrito así el problema, el gran principio de derecho natural, fundamental para el problema de la propiedad privada, es el siguiente: Puesto que la relación fundamental de dominio, que está por encima de todo lo demás y a la base de todo lo demás en lo concerniente al dominio de los bienes, es comunitaria, solidaria y laboral, hay que afirmar, que la propiedad privada será contraria al derecho natural, si hace imposible el cumplimiento de la relación fundamental de dominio en su aspecto comunitario (que todos los hombres tengan un uso de los bienes digno del ser humano); si la propiedad privada resulta ser un medio apto para una buena realización de la relación fundamental de dominio, será conforme (es decir, no contraria) al derecho natural; por último, si la propiedad privada se presenta como un medio o un sistema, sin el cual no es posible conseguir una buena realización de la relación fundamental de dominio, una realización del dominio que deje a salvo igualmente los demás derechos fundamentales de la persona humana, es decir, derechos de libertad, dignidad, etc.; entonces la propiedad privada será una exigencia positiva de la ley natural, y lo será en aquella medida en que resulte necesaria para dejar a salvo para todos la relación de dominio y los demás derechos fundamentales”¹⁹.

Realmente esto nos hace valorar la figura de José María Díez-Alegría como la floración extraordinaria de un talento filosófico junto a otras personalidades selectas²⁰, sin cuya presencia quedaría incompleto el listado de pensadores y autores progresistas.²¹

¹⁹ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*, Estela, Barcelona 1963, p. 61.

²⁰ GUY, A., *Los filósofos españoles de ayer y de hoy*, Losada, Buenos Aires 1966, pp. 316-317. Desarrolla una amplia lista de jóvenes talentos filosóficos en estos últimos años en España donde incluye a “José María Díez-Alegría, profesor de la Universidad de los jesuitas de Alcalá de Henares (*El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los maestros de Évora*)”.

²¹ GUY, A., “Les tendances progressistes dans la Philosophie Espagnole Contemporaine”: *Bulletin Hispanique* 69 (1967) p. 464: “Notre inventaire serait incomplet si nous oublions, pour finir, les noms d’autres progressistes, inclassables également, tels que Luzuriaga, Mira, José Germain, Luis Recasens Siches, Miguel Sánchez Mazas (le frère du romancier d’ El Jarama), Rof Carballo, Joaquín Ruiz-Giménez, María Aurelia Capmany, Álvarez Pastor, Navarro Flores, Agustín Mateos, Juan Roura, Díez-Alegría (le jésuite frondeur), Vera, etc... L’analyse, sommaire certes, mais fidèle, à laquelle nous nous sommes livré aura permis, au moins, de faire sentir au public le bouillonnement des idées progressistes en Espagne de nos jours et tous les espoirs qu’il suscite pour un proche ou lointain avenir”.

CAPÍTULO 1

CLAVES RELIGIOSAS

La influencia de San Ignacio de Loyola.

Para explicar las claves y aspectos nucleares del profesor Díez-Alegría sobre el factor religioso debemos acudir a la fuente en la que enraizó toda su experiencia religiosa. Esta experiencia le acompaña toda su vida, incluso en su momento más delicado que es la expulsión de la Compañía de Jesús, por no aceptar pasar por la censura su libro *¡Yo creo en la esperanza!* Realmente, Díez-Alegría siempre ha mantenido vínculo con la Sociedad de Jesús, permaneciendo fiel desde 1928 a la espiritualidad y formación ignaciana¹.

Díez-Alegría siempre ha permanecido viviendo según el espíritu de San Ignacio. Desde 1928 hasta 1975 dentro de la estructura formal de la Compañía. Los doce años siguientes en el Pozo del Tío Raimundo con José M^a de Llanos, sin cambiar de vida como un jesuita más inserto en el suburbio. Posteriormente, entrando en la vejez, jamás dejará las casas de la Compañía y el modo de vida de la orden ignaciana².

Desde esta perspectiva señalaremos algunos elementos que configuran la propia vida de Ignacio de Loyola que en algunos casos tiene cierto paralelismo con la propia vida biográfica e intelectual del padre Díez-Alegría. Podemos enmarcar el comienzo de la Edad Moderna que se abre bajo el signo tanto de Ignacio de Loyola como de Teresa de Jesús³. Abren un camino de evolución entroncado en un humanismo renacentista, determinada por unos principios pedagógicos. El ideal del santo de Loyola era la síntesis de doctrinas y experiencias

¹ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., LLANOS, J.M., *Jesuita si, Jesuita no*, Alce-Silos, Madrid-Valladolid 1976, pp. 22-33: "En la semana santa de 1928 hice por primera vez ejercicios espirituales, tres días interno y en silencio... hice ejercicios por segunda vez en régimen de internado, esta vez cinco días, en la semana santa de 1929. Las meditaciones las explicaba el jesuita padre Laburu, pero el padre Ángel Ayala se había reservado las pláticas, que eran instrucciones complementarias. Hablando este padre de lo difícil que era ser cristiano en el mundo, nos dijo, que es tan difícil, que por eso hay gente que opta por la vida religiosa. Entonces se produjo en mí un cierto fenómeno, que me llevó de una manera intuitiva e inmediata a captar con concreción existencial la posibilidad viva de optar yo por la vida religiosa... pasé de ahí a una decidida inclinación volitiva... pero lo importante realmente para mí era hacer del Evangelio el centro de mi vida vivida... Cuando yo ingresé en la orden de Ignacio de Loyola me repelía la corriente de los padres jesuitas que planteaban que la Compañía era lo mejor. San Ignacio había llamado a la Compañía de Jesús "mínima"... se cuenta entre los recuerdos de Ignacio que uno de sus compañeros le preguntó un día que si la Compañía se deshiciese como la sal en el agua, cuánto tiempo tardaría en quedarse enteramente tranquilo. Loyola respondió que diez minutos... a mí, si un día la Compañía se deshiciere para mí, debería bastarme tres minutos... creo sinceramente que esta radical desmitologización en mi relación con la Compañía de Jesús no ha supuesto en mí despego con respecto a la Orden..."

² LAMET MORENO, P.M., *Díez-Alegría Un jesuita sin papeles. La aventura de una conciencia*, o.c., pp. 312-313.

³ LARRAÑAGA, V., *San Ignacio de Loyola*, Obras completas, tomo I, autobiografía y diario espiritual, B.A.C., Madrid 1947, p. 13. También ampliamos información sobre la vida de la Santa en las obras completas: DE LA MADRE DE DIOS, E., OTGER STEGGINK, O., *Santa Teresa de Jesús. Obras completas*, B.A.C., Madrid 1986, pp. 1-33.

anteriores, conjugada por la actividad conjunta de maestros y discípulos, orientadas hacia la formación del hombre cristiano. En este sentido, se ha llegado a considerar que la Compañía de Jesús quería construir la *universitas christiana*, una nueva sociedad, a partir del concepto aristotélico-tomista del hombre como ser político y sociable. Era la configuración y formación de personas que fueran capaces, por ellas mismas, de ser vehículos generadores de reforma, y con la necesaria ascendencia en la sociedad⁴.

La Compañía de Jesús nace el 27 de septiembre de 1540⁵, signo de que se inicia una nueva etapa en la Iglesia que culmina con el Concilio de Trento, ya que la compañía, en la figura de Laínez desempeña un importante papel en las decisiones que darán fin a ciertas incertidumbres teológicas. Los acuerdos sobre el libre arbitrio y sobre la justificación están particularmente marcados por la impronta humanística de la joven Compañía de Jesús⁶. Los hombres que se incorporaban a la Compañía de Jesús tenían una formación humanística relevante⁷. Esta preparación humanística les capacitará para ser hombres que abren nuevas vías en la historia, en la cultura, en la iglesia, para combatir la civilización marcadamente antropocéntrica que hoy se nos presenta⁸.

Los Ejercicios Espirituales constituyen una de las obras más influyentes de la civilización occidental. Se convirtió en una guía para la renovación espiritual en la Iglesia romana durante toda la Contrarreforma⁹. La contemplación para "alcanzar amor" en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola¹⁰ es un ejercicio de unión, cuyo valor de síntesis y de espiritual penetración presupone toda la purificación y toda la intimidad mística, obrados por la gracia en el alma generosa a lo largo de los ejercicios. Y, a la vez, los ejercicios completos contienen en sí la contemplación como una parte intrínseca de su sustancia¹¹. Suárez parece atribuir en su pasaje (*De Religione Societatis Iesu*, libro 9, capítulo 6, número 9), que la contemplación para alcanzar amor, tiene un carácter necesaria y

⁴ PENA GONZÁLEZ, M. A., *La escuela de Salamanca. De la monarquía hispánica al orbe católico*, B.A.C., Madrid 2009, pp. 132-135.

⁵ GUICHARD, A., *Los jesuitas*, Dopesa, Barcelona 1974¹, p. 21.

⁶ GUICHARD, A., *Los jesuitas*, Dopesa, Barcelona 1974¹, p. 57.

⁷ DE DALMASES, C., *El padre maestro Ignacio*, B.A.C., Madrid 1980, pp. 73 ;79: "Íñigo estudió en Alcalá (1526-1527). Estudió términos de Domingo Soto y física de Alberto Magno y las Sentencias de Pedro Lombardo".

⁸ RAMBLA BLANCH, J.Mª., *El peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola*, coeditan Mensajero y Sal Terrae, Bilbao y Santander 1991, pp. 135-139.

⁹ MEISSNER, W.W., *Ignacio de Loyola. Psicología de un Santo*, Anaya/Mario Muchnik, Madrid 1995, pp. 125-127.

¹⁰ DíEZ-ALEGRÍA, J.Mª., "La contemplación para alcanzar amor en la dinámica espiritual de los ejercicios de San Ignacio", *Manresa* 23, Barcelona 1951, pp. 171 y 173: "La contemplación para alcanzar amor de los Ejercicios de San Ignacio pertenece esencialmente a la vía unitiva y tiene su lugar propio y exclusivo junto a los ejercicios de la cuarta semana, íntimamente vinculada a ellos".

¹¹ *Ibid.*, p. 175.

exclusivamente místico¹². Ciertamente en la contemplación para alcanzar amor ignaciana, se puede clarificar, que puede ser ejercitada, bien en un plano ascético, más o menos discursivo, bien en el plano místico¹³.

Suárez al plano de la vía unitiva le asigna dos partes o grados. Una, donde se puede llegar activa y normalmente con ayuda de la gracia y uno segundo al que se entra por acción extraordinaria del Espíritu Santo, que escapa por completo a los cálculos e industrias del hombre. Suárez reafirma por tanto, de modo notable, que la unidad espiritual de la vía ignaciana y la continuidad de un mismo plano espiritual en la contemplación para alcanzar amor¹⁴. La contemplación para alcanzar amor se caracteriza y viene fundada como el conocimiento interno de tanto bien recibido:

De mandar lo que quiero, será aquí de mandar conocimiento interno del Señor (número 104)... El segundo, pedir lo que quiero, será aquí pedir cognoscimiento interno de tanto bien recibido (número 233)...¹⁵

Estas ideas nos hacen presentir que se busca en todo amor, moverse en el amor. Un ejercicio directa y totalmente dirigido a la ordenación del amor, orientado a la ordenación profunda y definitiva de nuestro amor. Todo esto es clave para comprender la originalidad de la contemplación para alcanzar amor. De la contemplación para alcanzar amor es, mediante la búsqueda refleja, reafirmarnos con la gracia en una tal plenitud de caridad que nuestra misma vida de relación con lo creado venga a moverse en la atmósfera del amor¹⁶.

La total entrega a Dios tiene una primera vertiente predominantemente activa, entrega operante de nosotros a Dios, respondiendo a un secreto impulso y llamamiento de la gracia que nos previene, en la forma totalizadora de una consagración absorbente a la realización de su beneplácito. Esta entrega es íntima, es ante todo amor, que prorrumpe de dentro a fuera y

¹² Otros autores como E. Elorduy mantienen que la contemplación para alcanzar amor es una teoría filosófica sobre el amor. Remitimos a la obra ELORDUY, E., "La teología mística de Suárez", *Revista de ascética y mística Manresa*, año XVI, septiembre número 60, Barcelona 1944, pp. 220, 227, 229-231, 236, 240: "El destino de Suárez era el de elevar la ciencia cristiana ensanchando sus límites y aquilatando su contenido; hablaba a la inteligencia de filósofos, de moralistas y de teólogos... el campo de su misión eran las aulas y las bibliotecas, los centros mundiales del saber, el teatro de las controversias doctrinales... afirmará desde aquí que la primera parte de la contemplación para alcanzar amor es una teoría filosófica, donde caben discursos metódicos... la doctrina ignaciana está muy bien fundada en teología escolástica y sabiamente aplicada a la teología mística..."

¹³ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, "La contemplación para alcanzar amor en la dinámica espiritual de los ejercicios de San Ignacio", *Manresa* 23, Barcelona 1951, pp. 187-188: "Esta parece ser también la mente de Francisco Suárez..."

¹⁴ *IBID.*, p. 188.

¹⁵ SECRETARIADO DE EJERCICIOS, *Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, Sal Terrae, Santander 1986², pp. 18 y 38.

¹⁶ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, "La contemplación para alcanzar amor en la dinámica espiritual de los ejercicios de San Ignacio", *Manresa* 23, Barcelona 1951, pp. 191-193: "Un amor que se abre, hacia la realidad externa en una efusión de acción amorosa y contemplativa... Es la práctica de la acción contemplativa, tan deseada por San Ignacio, cuyo aspecto afectivo y místico está mucho más claro en Nadal que en Rivadeneira..."

florece en acción, en actividad interna y externa, en el esfuerzo ascético y en el apostolado. La segunda vertiente, el lado pasivo de la entrega consiste en un estado habitual de aceptación gozosa y amante, de todo cuanto el Señor pueda disponer venga sobre nosotros. Esta entrega total, este abandono en Dios, llevado hasta las últimas consecuencias de su interna dialéctica, hace que estos dos aspectos, sin perjuicio de la diversidad de matices propia de cada arma, se impliquen siempre mutuamente en una síntesis superior¹⁷. Esto lo verificamos en uno de los apartados de los ejercicios espirituales de San Ignacio:

El primer punto es traer a la memoria los beneficios recibidos de la creación... ponderando con mucho afecto cuanto ha hecho Dios por mí... recibid Señor toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad, todo mi haber y mi poseer...¹⁸

La vivencia del amor es de orden metajurídico y de él no se debe desentender el filósofo del derecho¹⁹. Toda esta exposición nos descubre que el misterio del ser y de la vida está abierto hacia el amor²⁰. Esto lo vamos a verificar en el desarrollo que Díez-Alegría nos ofrece en su reflexión sobre la Iglesia y su vinculación directa con un orden de justicia que pasa inexorablemente por la solidaridad y muy especialmente por una solidaridad en común-uniión con los *Anawin* de la tierra. Esto indica y revela una nueva forma de concebir la reconstrucción en Europa.

Iglesia y utopía desde la justicia, solidaridad y comunión con los más débiles frente a

¹⁷ DíEZ-ALEGRÍA, J.M^a., "La mediación de Maria en la entrega del hombre a Dios", *Manresa*, 23, Barcelona 1951, p. 289.

¹⁸ SECRETARIADO DE EJERCICIOS, *Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, Sal Terrae, Santander 1986², p. 38 (nº 234).

¹⁹ DíEZ-ALEGRÍA, J.M^a., "La experiencia ético-jurídica y el problema de la persona", *Anuario de Filosofía del Derecho*, Tomo 2, Madrid 1954, pp. 37-39: "Hagamos una sumaria indicación sobre la vivencia del amor. El profesor Z. Alszeghy, completando los resultados a que había llegado Pedro Rousselot, ha establecido, a base de un estudio de las obras de San Buenaventura, una fecunda tipología del amor... son aprovechables y orientadoras para un análisis fenomenológico de las vivencias del amor. Los tipos o formas son cuatro: amor objetivístico-extático, amor objetivístico-físico, amor personalístico-extático y amor personalístico-físico. En las formas de amor físico es decisiva en la actitud del sujeto que ama una tendencia centrípeta. El movimiento del amor tiende a revertir al sujeto. En las formas extáticas es decisiva la actitud opuesta. En el amor objetivístico el objeto amado es abrazado por la dignidad que tiene en sí... en el amor personalístico, lo decisivo en el objeto es la relación entre cosas y personas, se ama algo en cuanto valioso para alguien, para un sujeto personal portador de valores que pueden ser enriquecidos por el objeto que para él se quiere... por nuestra parte, creemos que no puede haber ningún amor eficaz, tensional, que no tenga una vertiente personalística... El yo y el tu que dialogan en relaciones semejantes son estrictamente personales. Es una comunicación personal lo que entra en juego... los resultados de la experiencia ético-jurídica deben ser puestos a contribución para resolver el problema antropofilosófico especulativo de la persona humana...".

²⁰ DíEZ-ALEGRÍA, J.M^a., "Ciencia, metafísica y fe en la estructuración del saber del hombre", *Revista Iberoamericana Internacional Orbis Catholicus*, Tomo I, Herder, Barcelona 1960, pp. 112 y 117: "La dinámica del saber humano está vivificada por una íntima dialéctica. La aventura del saber científico nos aboca a una problematicidad metafísica. El saber metafísico se abre a la espera de una superación. Ésta la ofrece Dios que sólo por la mediación de la fe puede lograrse. Durante todos los estadios de este avance armónico, es ese anhelo del definitivo encuentro con la verdad personal lo que está en el fondo del alma...".

propiedad privada y capitalismo salvaje.

Recapitulando brevemente la historia encontramos que, el catolicismo europeo, mediado el siglo XIX, está escindido y contiene corrientes contrapuestas. Por un lado está la corriente ultramontana, que es la posición de los teólogos y canonistas que siguen la tradición de Belarmino que mantiene el primado de jurisdicción del romano pontífice como jurisdicción episcopal directa e inmediata sobre toda la cristiandad. La Iglesia es totalmente independiente del poder civil. Por otro lado, está la corriente de los católicos liberales, que creen aceptables las concepciones de la democracia política y las libertades cívicas de conciencia, prensa, asociación, así como la paridad de los diversos cultos ante la ley. Tampoco admiten, como los ultramontanos, las ingerencias del poder civil en la esfera eclesiástica, y se pronuncian en contra de la confesionalidad del Estado. En cambio los ultramontanos tienden a interpretar los peculiares derechos de la religión verdadera bajo la forma de intolerancia civil de los cultos disidentes y de rígida y severa limitación de la libertad de prensa y de las posibilidades de desarrollo de la opinión pública²¹.

Otra línea de tensión en el catolicismo decimonónico es la que se hace sentir entre los teólogos escolásticos y los profesores de teología de las universidades alemanas, siguiendo el impulso de los fundadores de la escuela católica de Tubinga (Drey y Moehler) que buscan una adaptación de la ciencia teológica a las formas del pensamiento y de la filosofía moderna (Kuhn, Hirscher, Staudenmaier, en el círculo de Tubinga; en Viena, Günther y su escuela). En un plano más profundo, el impacto de la filosofía kantiana produce una crisis de racionalismo²².

Estas pugnas entre corrientes liberales e integristas dentro del campo católico alarmó a Pío IX que publica la *Encíclica Quanta Cura* (8 de diciembre de 1864) y la acompaña con el

²¹ DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., "El Concilio Vaticano I (1869-1870)", *Revista Iberoamericana Internacional Orbis Catholicus*, Tomo II, Herder, Barcelona 1960, pp. 400-401.

²² *Ibid.*, pp. 402-404: "Según Hermes, la fe cristiana debe imponerse al espíritu en virtud de una necesidad racional absolutamente indeclinable, sin la cual la duda seguiría siendo posible... la certeza necesitante de la fe no tiene por objeto la verdad misma del contenido de la fe, sino la obligación de creer en el contenido de la fe... La necesidad de la fe sería para nosotros no una certeza física, sino una certeza moral... La certeza de la obligación de creer no se funda, para Hermes, en exigencias de la razón teórica, sino en exigencias de la razón práctica. Las verdades que fundamentan la obligación de creer se imponen, según Hermes, como condiciones de posibilidad de deberes que se fundan absolutamente en el imperativo categórico autónomo... El verdadero motivo último de toda fe sería la necesidad física o moral de creer, observada por la razón... la concepción hermesiana de la fe, literalmente disolvente, había sido rechazada por Gregorio XVI el 26 de septiembre de 1835... El punto de vista de Luis Bautain representaba el extremo contrario de Hermes... Bautain es un intuicionista que se inspira en San Agustín y en Platón...".

*Syllabus*²³, aunque, evidentemente se necesitaba un concilio ecuménico en que los grandes problemas doctrinales quedaran, al menos, teóricamente zanjados. Se abrirá para ellos solemnemente el 9 de diciembre de 1869 el Concilio Vaticano I²⁴.

Apunta Díez-Alegría que, al margen de las disputas dogmáticas, la Iglesia debe abrirse y centrarse en las exigencias de justicia social y de solidaridad, como parte de la propia tarea histórica. No hay otro camino para el encuentro entre los hombres de toda procedencia que la acentuación de una caridad activa²⁵, y esto si está obligando a los hombres a conformar su conciencia y su modo de obrar²⁶. La Iglesia debe estar ante todo preocupada del verdadero bien de los hombres, esforzándose por ser luz sobre situaciones y problemas concretos, aportando soluciones que sean conformes con la ley moral inscrita en el corazón del hombre, discerniendo los peligros latentes que transforman el mundo moderno, exigiendo a los responsables un cambio de rumbo²⁷.

Díez-Alegría piensa que la "hora" es demasiado grave para tratar de sustraerse a los deberes que impone a todo hombre de corazón la situación actual del mundo²⁸. La Iglesia debe mantener la firmeza en defender los derechos fundamentales de la persona, con el sentido de la multiplicidad de las situaciones geo-políticas y crono-históricas²⁹. Por ejemplo, claramente, la constitución pastoral *Gaudium et Spes* no puede dejar de ser aplicada por tratarse solamente de afirmaciones circunstanciales y contingentes. A medida que la evolución histórica se desarrolla se van actualizando al compás de las necesidades y de las posibilidades que en el proceso histórico va abriendo, nuevas exigencias, derivadas de los permanentes principios, en razón de las cambiadas circunstancias históricas:

²³ Ibid., p. 406.

²⁴ Ibid., p. 407: "Estuvo presente el 70% del episcopado católico: más de 200 padres italianos, 70 obispos franceses, 40 austrohúngaros, 36 españoles, 19 irlandeses, 18 alemanes, 12 ingleses; 40 norteamericanos, 9 canadienses, 30 hispano-lusosamericanos...".

²⁵ Ibid., p. 420.

²⁶ DíEZ-ALEGRÍA, J.Mª., *La constitución pastoral sobre la iglesia en el mundo contemporáneo (Concilio Vaticano II, 1962-1965)*, Estela, Colección Mens Petri, volumen 17, Barcelona 1966, pp. 7-8.

²⁷ DíEZ-ALEGRÍA, J.Mª., *La constitución pastoral sobre la iglesia en el mundo contemporáneo (Concilio Vaticano II, 1962-1965)*, Estela, Colección Mens Petri, volumen 17, Barcelona 1966, p. 10. Para ampliar información al respecto remitimos también a DíEZ-ALEGRÍA, J.Mª., *La constitución pastoral sobre la iglesia en el mundo contemporáneo (Concilio Vaticano II, 1962-1965)*, *Hechos y dichos, Revista de pensamiento y actualidad cristiana*, nºextraordinario 360, enero, Zaragoza 1966, pp. 77-81.

²⁸ DíEZ-ALEGRÍA, J.Mª., *La constitución pastoral sobre la iglesia en el mundo contemporáneo (Concilio Vaticano II, 1962-1965)*, Estela, Colección Mens Petri, volumen 17, Barcelona 1966, pp. 11 y 17: "Se puede decir que, en el orden humano el centro de esos elementos inmutables, que están por debajo o por encima de todas las mutaciones, es la dignidad y derechos fundamentales de la persona".

²⁹ Ibid., p. 18: "La enseñanza moral unas veces se limita a exponer los grandes principios, otras veces, en cambio, trata de iluminar situaciones más concretas a la luz de esos principios. En este segundo caso, la luz de los principios es inmutable, pero su proyección sobre la trama concreta de la realidad histórico-social es, en parte, mudable, en tanto que es mudable esa trama de realidad concreta sobre la que incide la luz de los principios. Es la luz de los principios la que debe ser proyectada sobre las circunstancias, para ver cuales son las exigencias morales de esos principios en esas circunstancias...".

Es perfectamente conforme con la naturaleza humana que se constituyan estructuras político-jurídicas que ofrezcan a todos los ciudadanos, sin discriminación alguna y con perfección creciente, posibilidades efectivas de tomar parte libre y activamente en la fijación de los fundamentos jurídicos de la comunidad política, en el gobierno de la cosa pública, en la determinación de los campos de acción y de los límites de las diferentes instituciones y en la elección de los gobernantes... A consecuencia de la complejidad de nuestra época, los poderes públicos se ven obligados a intervenir con más frecuencia en materia social, económica y cultural para crear condiciones más favorables, que ayuden con mayor eficacia a los ciudadanos y a los grupos en la búsqueda libre del bien completo del hombre. Según las diversas regiones y la evolución de los pueblos, pueden entenderse de diverso modo las relaciones entre la socialización y la autonomía y el desarrollo de la persona... (Número 75)³⁰.

Toda esta correlación de elementos le lleva al profesor Díez-Alegría a plantear la actitud cristiana ante el problema social concreto de la propiedad privada³¹. Recapitulemos, pues, este problema de la propiedad privada en todo su periplo histórico como ejemplo clarificador y principal de la defensa de la dignidad de la persona desde las claves religiosas, que es la preocupación que el profesor Díez-Alegría tiene de forma ineludible en sus planteamientos académicos.

En este estudio lo que primeramente constatamos es que la afirmación fundamental de los Santos Padres no es en modo alguno que la propiedad privada sea una exigencia de la naturaleza o de la Ley de Dios. La afirmación fundamental es que todos los bienes de la tierra son comunes a todos los hombres. Por tanto, el destino fundamental de los bienes económicos son también todos los hombres, ligados fuertemente por lazos esenciales de solidaridad y comunión. Los Santos Padres son severos en cuanto a las condiciones que la propiedad privada ha de cumplir para ser lícita³². Los Santos Padres tampoco piensan que la propiedad privada sea necesariamente injusta, y tampoco piensan que la propiedad privada de la tierra sea exigida por el derecho natural, es decir, que la propiedad privada puede no ser contraria al derecho natural, si cumple condiciones severas³³.

Santo Tomás, sigue la línea de pensamiento de los Santos Padres. Para él la comunidad

³⁰ *Documentos Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones*. B.A.C., Madrid 1991, pp. 276-278.

³¹ DíEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*, Estela, Barcelona 1967, pp. 97-117. Otra obra fundamental sobre este aspecto de la propiedad privada es DíEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *Teología frente a sociedad histórica*, Laia, Barcelona 1972, pp. 255-268. Y un valioso documento de la biblioteca personal de Fernando Urbina sobre el esquema de la Constitución Pastoral *La Iglesia en el mundo de nuestro tiempo* (Secreto) editado por Tipografía poliglota vaticana en 1965, sobre todo sus páginas 73-76.

³² DíEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*, Estela, Barcelona 1967, p. 103.

³³ *Ibid.*, pp. 103-104.

de bienes no es de derecho natural a título de positiva exigencia, de modo que el derecho natural excluya a priori la legitimidad de la propiedad privada. La comunidad de bienes se atribuye al derecho natural, porque éste no establece la distinción de las posesiones. La propiedad privada deriva de un derecho humano positivo. Este derecho es, en la terminología de Tomás de Aquino, el *derecho de gentes*. La propiedad para ser legítima, debe responder, en su utilización funcional, a la destinación originaria de los bienes de la tierra, que es común a todos³⁴. Todo este planteamiento de Tomás de Aquino lo podemos descubrir en:

En efecto, los hombres no convienen unánimemente sino en aquello que le es natural. Ahora bien, acerca del derecho de gentes todos los hombres están de acuerdo, pues dice el Jurisconsulto que el derecho de gentes es el que usan todas las naciones. Luego el derecho de gentes es derecho natural... El derecho, se divide en derecho natural y derecho positivo; pero el derecho de gentes no es derecho positivo, puesto que jamás todas las naciones se reunieron para establecer algo por un pacto común. Luego el derecho de gentes es derecho natural...³⁵.

Los escolásticos del siglo XVI siguen siendo fieles a la línea de Santo Tomás de Aquino (Domingo de Soto, Domingo Báñez, Luis de Molina, Francisco Suárez y Leonardo Lessio). En el siglo XVII, Juan de Lugo se apartó de esta corriente tradicional, para atribuir la propiedad privada al derecho natural. En la primera mitad del siglo XVIII, Renato Billuart, mantiene las posiciones de Santo Tomás de Aquino, que hacen de la propiedad privada una institución de derecho de gentes, que es, en último análisis, un derecho positivo³⁶.

La Teología Moral católica en la segunda mitad del siglo XVIII y primera mitad del siglo XIX entra en una decadencia innegable. Los moralistas católicos ignoran los problemas morales de tipo social y económico³⁷.

En esta sucesión de hechos nos encontramos con el texto de la *Rerum Novarum*, del

³⁴ Ibid., p. 104.

³⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Tomo VIII, B.A.C., Question 57, 2-2, artículo 3, Salamanca 1956, pp. 236-238.

³⁶ DíEZ-ALEGRÍA, J.Mª., *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*, Estela, Barcelona 1967, p. 104.

³⁷ Ibid., p.105. También remitimos a la obra de DíEZ-ALEGRÍA, J.Mª., *Teología frente a sociedad histórica*, Laia, Barcelona 1972, pp. 232-234: "En la Encíclica 'Quod apostolici muneris', del 28 de diciembre de 1878 dirigida contra el socialismo, León XIII habla en estos términos de la propiedad privada: la sabiduría católica, basada en los preceptos de la ley natural y divina, provee también admirablemente a la pública y doméstica tranquilidad con las doctrinas que profesa y enseña respecto al derecho de propiedad y a la división de los bienes, que están hechos para las necesidades y las comodidades de la vida. Mientras los socialistas presentan el derecho de sociedad como una invención humana contraria a la natural igualdad de los hombres... la iglesia, mucho más sabia, reconoce también en la posesión de los bienes la desigualdad entre los hombres... y quiere que el derecho de propiedad y de dominio sea para todos intacto e inviolable, derecho que deriva de la misma naturaleza. Para Díez-Alegría, un católico con un mínimo de conciencia social cristiana no podrá leer este texto sin un profundísimo dolor y desazón. La idea del carácter casi sacro y absolutamente intangible de una propiedad privada que sanciona y consolida las diferencias sociales y económicas de la Europa de 1878, es una idea del liberalismo económico. La reacción de León XIII contra el socialismo en esta encíclica, en lo referente al problema concreto de la propiedad privada, hunde sus raíces en este espíritu del liberalismo social y económico burgués".

papa León XIII, de finales del siglo XIX, dónde demuestra que la propiedad privada es de derecho natural, utilizando el argumento tomista, sin entender bien la diferencia que Tomás de Aquino expresa entre el dominio personal y la propiedad privada. León XIII lleva al extremo la *Question n° 66* de la *Suma Teológica*. Tomás de Aquino, nos plantea el profesor Díez-Alegría, no pretende demostrar una exigencia positiva e indeclinable del derecho natural³⁸. Aportamos para la clarificación dicha *Question*:

Las cosas exteriores pueden considerarse de dos maneras; una, en cuanto a su naturaleza, la cual no está sometida a la potestad humana, sino solamente a la divina... otra, en cuanto al uso de dichas cosas, y en este sentido tiene el hombre el dominio natural de las cosas exteriores, ya que, como hechas para él, puede usar de ellas mediante su razón y voluntad en propia utilidad... todo lo que es contra el derecho natural es ilícito. Según el derecho natural, todas las cosas son comunes, y a esta comunidad ciertamente se opone la propiedad de las posesiones. Luego es ilícito a cualquier hombre apropiarse alguna cosa exterior... acerca de los bienes exteriores, dos cosas competen al hombre: primero, la potestad de gestión y disposición de los mismos, y en cuanto a esto es lícito que el hombre posea cosas propias. Y es también necesario a la vida humana por tres motivos: primero, porque cada uno es más solícito en la gestión de aquello que con exclusividad le pertenece... segundo, porque se administran más ordenadamente las cosas humanas cuando a cada uno incumbe el cuidado de sus propios intereses... tercero, porque el estado de paz entre los hombres se conserva mejor si cada uno está contento con lo suyo...³⁹.

Pío XII, en el Radiomensaje de 1 de junio de 1941, distingue expresamente entre el derecho fundamental de usar los bienes materiales de la tierra, derecho que llama individual, es decir, personal, anterior a toda estructuración social y la propiedad privada de la que dice que es postulada por el orden natural, aunque subordinada al fin natural de los bienes materiales y al derecho primero y fundamental, que otorga a todos el uso de ellos. Pío XII nos demuestra que, bajo el título de propiedad privada, se está refiriendo a una participación de carácter personal, efectiva y reconocida como derecho, en el dominio de los bienes⁴⁰. En

³⁸ DíEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*, Estela, Barcelona 1967, pp. 108-109.

³⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Tomo VIII, B.A.C., Question 66, 2-2, artículos 1 y 2, Salamanca 1956, pp. 492-496.

⁴⁰ DíEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*, Estela, Barcelona 1967, pp. 109-110. También remitimos a la obra de DíEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *Teología frente a sociedad histórica*, Laia, Barcelona 1972, pp. 243-248: "Para comprender una cierta complejidad, que encontramos en la doctrina de Pío XII sobre la propiedad privada, hay que tener en cuenta el hecho de que en la elaboración de los discursos sobre la doctrina social tuvo una gran influencia el profesor Gustav Gundlach, fallecido en 1963. Este eminente filósofo social, influido por su maestro Heinrich Pesch, tenía la idea de que la propiedad privada era uno de los valores fundamentales del orden social, al igual que la persona, la familia y la autoridad. También lo pensaba con respecto a los bienes de producción. Para Gustav Gundlach el mercado de tipo privatista tenía el rango de un valor ético-metafísico. Esta concepción de la propiedad privada de Gustav Gundlach es el resultado de una filosofía demasiado sistemática y demasiado abstracta, la cual está influida en su base, por la ideología liberal sobre la propiedad".

definitiva para Pío XII la propiedad privada debe ser generadora de responsabilidades personales para todos. La propiedad debe ser portadora de paz, ya que la propiedad privada para todos es concordante con el derecho que tienen todos en el uso de los bienes de la tierra. Una propiedad privada con finalidad ético-social de libertad, responsabilidad personal y dignidad para todos los hombres⁴¹.

El papa Juan XXIII, en la *Encíclica Pacem in Terris*, cuando trata el derecho de propiedad privada, afirma que ésta, se deriva de la naturaleza del hombre, y por tanto, es universal, inviolable e inalienable. La *Pacem in Terris* habla del derecho de propiedad privada, en el sentido de que se trata de un valor formal del dominio personal en los bienes. Juan XXIII matiza, no obstante, que esa participación personal en el dominio se puede obtener no sólo en formas de propiedad privada, en sentido estricto, sino también en formas adecuadas de dominio comunitario⁴².

Desde este humus aparece, como ya hemos venido reflejando con anterioridad, el propio Concilio Vaticano II, en concreto, la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*. Esta constitución conciliar valora sobretodo que el trabajo humano está por encima de los meros instrumentos de la vida económica y que los bienes materiales están destinados universalmente a todos los hombres y pueblos y que esta destinación prevalece sobre toda forma circunstancial de propiedad. También la constitución *Gaudium et Spes*, en razón de las exigencias de autonomía y libertad de la persona humana, valora un cierto dominio privado sobre bienes exteriores, que pueden ser bienes de consumo o también bienes inmateriales, capacidades culturales y técnicas porque resultan éticamente necesarios, por tanto, no pueden ser legítimamente anulados⁴³.

A Díez-Alegría, la afirmación de que un cierto dominio privado sobre bienes exteriores resulta éticamente necesario, en los términos sumamente discretos y generales que hace el Concilio Vaticano II, le parece indiscutible. Pero le parece al profesor de ética, desde un punto de vista puramente técnico, que hubiera sido más ajustado y preciso limitarse a la afirmación moral sobre la necesidad inderogable de que salvaguarde para todos los hombres

⁴¹ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *Teología frente a sociedad histórica*, Laia, Barcelona 1972, pp. 249-252.

⁴² DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*, Estela, Barcelona 1967, 111, pp. 278-290. También nos ofrece datos fundamentales al respecto la obra de DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *Teología frente a sociedad histórica*, Laia, Barcelona 1972, pp. 253-255, 268-273. También remitimos a la obra, CÁLVEZ, J-Y., *Derecho de propiedad: socialismo y pensamiento cristiano*, Cuadernos Taurus, Madrid 1962, pp. 44-45: "No se construirá correctamente la sociedad económica más que si se llega a mantener el equilibrio entre estas dos exigencias de la estructura humana: necesidad de una base exterior sólida para garantía de la persona en el mundo de las cosas; deber de apertura a los demás, deber de tender a una vida social cada vez más integrada, realizada por la entrega de sí mismo".

⁴³ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*, Estela, Barcelona 1967, pp. 115.

el derecho personal a una participación suficiente en el uso y disposición de los bienes, y, a la vez, el derecho personal a aquél grado de autonomía personal y familiar inseparable de la dignidad de la persona humana, y a las libertades fundamentales⁴⁴.

Para Díez-Alegría todo este entramado de la propiedad privada, le lleva a plantear una radical reforma ya que hoy se encuentra hipertróficamente favorecido el acceso de muy pocas personas o empresas a la propiedad⁴⁵. Por eso Díez-Alegría mantiene que no se puede permitir sofismas peligrosos como es pensar que en la economía no se deban aportar juicios morales, porque no es competente para ello, y que la moral no pueda descender a juicios sobre las realidades económicas, porque, dada la complejidad del análisis económico, está fuera de su competencia, por tanto, no puede nunca denunciar injusticia concreta alguna en el campo de la actividad económica, tal como ésta es practicada, de hecho, por los operadores económicos y aceptada, como hecho por los economistas. Esto ha sido una vieja tendencia de la economía clásica que consideraba la vida económica como un hecho de la naturaleza, absolutamente autónomo respecto a toda pretensión normativa de la moral⁴⁶.

Para Díez-Alegría, la moral que es verdadera debe tener en cuenta los datos de la realidad y su campo de posibilidad con sus límites y a su vez, manifiesta, que el campo de posibilidades reales debe ser utilizado teniendo en cuenta las exigencias del orden moral. Todo esto se trasluce de forma nítida en la Carta Encíclica del papa Pablo VI, *Populorum Progressio* (26 de marzo de 1967):

El desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico. Por ser auténtico, debe ser integral... no aceptamos la separación de la economía de lo humano (nº 14)... para las naciones, como para las personas la avaricia es la forma más evidente de un subdesarrollo moral (nº 19)... la propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto (nº 23)... es verdadero que un cierto capitalismo ha sido la causa de muchos sufrimientos, de injusticia (nº 26)... el desarrollo exige transformaciones audaces, profundamente innovadoras (nº 32)...⁴⁷

El valor más importante que contiene la Encíclica *Populorum Progressio*, es la firme condenación que hace de los abusos del capitalismo y sobre la cuestionabilidad, es decir, el

⁴⁴ Ibid., pp. 117: "Que la existencia de posibilidades de un cierto dominio privado sobre bienes exteriores sea condición rigurosamente necesaria para que se salvaguarden los derechos del hombre, parece muy verdadero, pero no es una verdad de orden ético, sino de tipo sociológico, jurídico e histórico. Sería un progreso deslindar las afirmaciones de tipo ético (derecho natural) de las de tipo sociológico".

⁴⁵ Ibid., pp. 101-105.

⁴⁶ Ibid., pp. 279-280.

⁴⁷ Encíclicas de Pablo VI, EBIDESA, Madrid 1998, 145-215.

carácter no absoluto e incondicionado, de la regla del libre cambio⁴⁸. Díez-Alegría trabaja insistentemente en esta vía de denuncia sobre un sistema que considera al beneficio como motivo esencial del progreso económico. Por eso, Díez-Alegría, critica duramente el beneficio del capital privado como absoluto e insubordinablemente a ningún otro valor. Tampoco acepta que al producir un mayor beneficio cuantitativo el capital privado sea a costa del sufrimiento y dolor de las personas. Esto es inmoral y abusivo⁴⁹, creando un mundo inhumano. Frente a esta realidad hay que desarrollar una praxis que no traicione la justicia, la verdad, el amor, la fraternidad, la solidaridad y la paz. Esto lo constatamos en la propia Encíclica *Populorum Progressio*:

El camino de la paz pasa por el desarrollo. Delegados en las instituciones internacionales, hombres de Estado, publicistas, cada uno en vuestro sitio, vosotros sois los constructores de un mundo nuevo... Educadores a vosotros os pertenece despertar ya desde la infancia el amor a los pueblos que se encuentran en la miseria. Publicistas, a vosotros corresponde poner ante nuestros ojos el esfuerzo realizado para promover la mutua ayuda entre los pueblos, así como también el espectáculo de las miserias que los hombres tienen tendencia a olvidar para tranquilizar sus conciencias (nº 83)...⁵⁰

En el fondo de todas estas ideas se está criticando el liberalismo económico manchesteriano, el cual es condenado en razón de tres abusos: primero, que consideraba el beneficio como motivo esencial del progreso económico. Segundo, que consideraba la competencia como ley suprema de la economía. Tercero, que consideraba la propiedad privada de los medios de producción como un derecho absoluto, sin límites ni obligaciones⁵¹. Para Díez-Alegría, el beneficio puede estar bajo un control social y utilizado para inversiones económicas al servicio del hombre, en una perspectiva de auténtico bien común, por tanto, es condenado moralmente un beneficio privado individualista tomado como finalidad absoluta. La economía debe estar al servicio del hombre⁵².

Díez-Alegría parte del supuesto de que se admite la existencia de una ética de las relaciones de justicia que es anterior, condicionante y fundante respecto al orden jurídico positivo. En este sentido habla la doctrina de la Iglesia de un derecho natural. La tradición iusnaturalista de la teología católica es muy distinta de la concepción racionalista del derecho

⁴⁸ DíEZ-ALEGRÍA, J.Mª., *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*, Estela, Barcelona 1967, p. 283.

⁴⁹ Ibid., pp. 284-285.

⁵⁰ Encíclicas de Pablo VI, EBIDESA, Madrid 1998, p. 213.

⁵¹ DíEZ-ALEGRÍA, J.Mª., *Teología frente a sociedad histórica*, Laia, Barcelona 1972, p. 269.

⁵² Ibid., p. 270.

natural propia de la filosofía de la ilustración. En la concepción de la tradición escolástica, el derecho natural es insuficiente para la adecuada ordenación jurídica de la vida social. El derecho natural no contiene de suyo soluciones adecuadas para una ordenación de la convivencia social. El derecho natural postula el derecho positivo como una exigencia constitutiva de la vida social humana⁵³.

La cuestión que se plantea de fondo el profesor Díez-Alegría es que si la propiedad privada es de derecho natural⁵⁴. La afirmación fundamental de los Santos Padres (en sentido estricto, se entiende por Santos Padres, aquellos escritores eclesiásticos de los primeros siglos hasta el año 636 en occidente y 749 en oriente, es decir, hasta la muerte de San Isidoro de Sevilla y de San Juan Damasceno) no es en modo alguno que la propiedad privada sea una exigencia de la naturaleza o de la ley de Dios. La afirmación fundamental es que los bienes de la tierra son comunes a todos los hombres. Es una tradición unánime desde el principio mismo de la era patristica⁵⁵. Los Santos Padres ven la institución de la propiedad privada, si ha de ser legítima desde el punto de vista ético, una función de administración solidaria por lo que el lujo es proscrito⁵⁶. También, para una recta interpretación de la doctrina social de los últimos papas es necesario establecer la distinción entre una serie de planos, como es la relación fundamental del hombre, en cuanto persona y ser racional dotado de libertad espiritual sobre los bienes materiales. Esta relación es de carácter comunitario-personal y solidario. Es decir, que afecta a todos los hombres y a todos los bienes en común. Los bienes en conjunto están destinados en último término y fundamentalmente y radicalmente para los hombres en conjunto, en cuanto personas humanas con una inherente y radical obligación de solidaridad. A esta relación fundamental de dominio corresponde inseparablemente y en rigurosa correlación, de carácter ético y metafísico, el derecho fundamental de participar en el dominio de los bienes, con carácter personal y esto exige que estén al servicio de la dignidad y libertad, que proporcione un espacio vital a la familia, que constituyen un fundamento adecuado de la seguridad personal a que el hombre tiene derecho por ser persona⁵⁷.

⁵³ DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., "La doctrina de la Iglesia sobre la propiedad privada", *Revista de trabajo* nº1, Madrid 1964, p. 10.

⁵⁴ Ibid., p. 12.

⁵⁵ Ibid., p. 13.

⁵⁶ Ibid., pp. 16-19.

⁵⁷ DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., "La doctrina de la Iglesia sobre la propiedad privada", *Revista de trabajo* nº1, Madrid 1964, pp. 27-28: "Entre los derechos fundamentales de la persona humana esta el derecho que compete a todo hombre de tener una participación personal en el dominio de los bienes materiales y económicos, destinados originaria y conjuntamente al servicio de todos los hombres, en tanto que personas, constitutiva y universalmente unidas por los lazos de una solidaridad interpersonal. Esto implica necesariamente un derecho de propiedad personal-familiar privada sobre bienes de subsistencia....todo hombre dotado de la capacidad jurídica de obrar indispensable debe tener acceso, una participación/..

Todas estas cuestiones sobre la propiedad privada y su camino a la socialización lo atiende Díez-Alegría en una reflexión al hilo de la historia del cristianismo⁵⁸, donde parte del comunismo de la primera comunidad cristiana y cuyo punto de partida es el Nuevo testamento, que testimonia la existencia de una tradición primitivísima del cristianismo favorable a la comunidad de bienes y contraria a la propiedad privada individual exclusivista⁵⁹:

Todos los creyentes vivían unidos, y lo tenían todo en común. Vendías sus posesiones y haciendas y las distribuían entre todos, según las necesidades de cada uno⁶⁰.

Refleja con nitidez que la orientación de la conciencia cristiana apunta hacia el comunismo social. Es el dato más antiguo, más primario del espíritu cristiano⁶¹. En realidad la primera comunidad recogía con su comunismo (Koinonía) la inspiración del libro del Antiguo

personal en el dominio real y jurídico de bienes de producción...El derecho de propiedad privada de bienes de producción deb regirse por el fundamental principio de subsidiaridad...". También podemos alumbrar estas cuestiones con la obra de CÁLVEZ, J-Y., *Derecho de propiedad: socialismo y pensamiento cristiano*, Cuadernos Taurus, Madrid 1962, p. 25: "Lo que la Iglesia no admite y no acepta en modo alguno y lo considera contrario al derecho natural, es la propiedad ilimitada, absoluta, derecho de usar y de abusar...La propiedad puede ser privada, pero nunca podrá ser un título para escapar a la subordinación necesaria al bien común". También es fundamental la primera edición de la obra DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*, Estela, Barcelona, 1963, pp. 53-111: "Es inmoral que quien pueda trabajar viva ocioso, tenga o no rentas suficientes para cubrir sus gastos...esta es una norma de moral natural...La propiedad privada sería contraria al derecho natural, si hace imposible el cumplimiento de la relación fundamental de dominio en su aspecto comunitario: que todos los hombres tengan un uso de los bienes digno del ser humano...esto no contraria al derecho natural...La doctrina social de la Iglesia es irreductible al socialismo marxista y también es irreductible a toda forma totalitaria de socialismo económico, porque va en una dirección esencialmente diversa, como es un personalismo solidario y social, al servicio de la persona humana. El mayor pecado de esta materia es el conservatismo, porque nuestras estructuras son sustancialmente injustas y nosotros estamos presos en la red de estas estructuras injustas...Lo que en realidad es de derecho natural primario es la defensa de las libertades fundamentales de la persona humana frente al totalitarismo...". Otros datos podemos leerlos en ALTARES, P., "Actitudes cristianas ante los problemas sociales", *Cuadernos para el Diálogo* 5-6, febrero-marzo 1964, pp. 40-41. Y por último invitamos a leer la reseña de Elías Díaz sobre la obra de Díez-Alegría en, DÍAZ, E., "Actitudes cristianas ante los problemas sociales", *Anuario Filosofía del Derecho*, Tomo XI, Madrid, 1964-1965, pp. 372-377: "Es realmente importante esta breve obra del padre Díez-Alegría aclarando muchos puntos decisivos en el campo de la ciencia y de la filosofía política y manteniendo una sana actitud intelectual totalmente concordante con el auténtico espíritu del cristianismo desde los Santos Padres, y de modo muy particular con las actuales orientaciones de la Iglesia en el sentido de profunda renovación de los Papas Juan XXIII y Pablo VI. La obra finaliza en el tema religión-política, sus implicaciones mutuas y los límites de las mismas. El padre Díez-Alegría claramente la correcta intervención de la religión en los asuntos humanos y, por tanto, políticos....".

⁵⁸ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, *De la propiedad privada a la socialización*, Editorial Mañana, colección Aperos del Cristianismo número 4, Madrid, 1977, p. 7: "Cuando surge en la historia moderna, como fuerza histórica, el socialismo, los cristianos se oponen diciendo que la propiedad privada es de derecho natural, que para ellos es una forma de derecho divino. Así obraron concretamente los católicos, y más concretamente la jerarquía eclesiástica de la Iglesia católica. Esto fue un gran escándalo, una gran pena...me ha parecido que todavía no resulta anacrónico tratar de averiguar y de exponer qué dice la doctrina cristiana acerca de la propiedad...trato de sintetizar aquí los resultados de veintidos años de estudio dedicados por mí a esta materia entre otras".

⁵⁹ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, *De la propiedad privada a la socialización*, Editorial Mañana, colección Aperos del Cristianismo número 4, Madrid, 1977, p. 9. También podemos ampliar información en la obra DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, *Cristianismo y propiedad privada*, Ediciones EGA, Bilbao 1988, Madrid, 1977, pp. 11-90.

⁶⁰ *Hechos* 2, 44-45.

⁶¹ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, *De la propiedad privada a la socialización*, Editorial Mañana, colección Aperos del Cristianismo número 4, Madrid, 1977, p. 11.

Testamento, el Deuteronomio, que tiene el espíritu social de los profetas⁶² y en la más antigua de la literatura cristiana⁶³.

Desde esta línea de trabajo, Díez-Alegría, plantea que la ideología capitalista está en radical oposición al espíritu del cristianismo, ya que se funda en la negación de la autarkeia⁶⁴ y en la afirmación del deseo ilimitado de ganancia individual. La sociedad opulenta está organizada sobre una trama de consumo forzado, impuesta a base de estructuras de propaganda y de mercado, que hace imposible la autarkeia, destruyendo las posibilidades de koinonía solidaria y consolidando una vida individualista⁶⁵.

Díez-Alegría mantiene una línea de pensamiento en la que afirma que la utopía⁶⁶ cristiana es enteramente coincidente con la utopía comunista, es decir, que cada uno ofrece según sus posibilidades y a cada uno se le da según sus necesidades, en perfecta y plena solidaridad. Por tanto, podemos afirmar, que ser anticomunista es no ser cristiano en sentido genuino y originario⁶⁷ y además con igual convicción se puede manifestar, que el capitalismo es la antítesis de la utopía cristiana. Estar prendado fuertemente por el capitalismo es no ser cristiano con autenticidad⁶⁸.

⁶² DEUTERONOMIO 15, 1-11: "Cada siete años perdonarás las deudas...todo acreedor perdonará a su prójimo lo que le haya prestado...así no habrá pobre entre los tuyos...no endurecerás tu corazón ni cerrarás la mano a ese hermano pobre...".

⁶³ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *De la propiedad privada a la socialización*, Editorial Mañana, colección Aperos del Cristianismo número 4, Madrid, 1977, p. 13: "La Carta a Bernabé fue escrita probablemente en Alejandría en la primera mitad del siglo II. La Didajé proviene, también probablemente, de Siria y fue escrita, al parecer, hacia el año 150...".

⁶⁴ La autarkeia supone una poderosa mística del trabajo, un espíritu de servicio. Para profundizar en este aspecto remitimos a DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., "Concepción cristiana del mundo del trabajo", *Cuadernos para el Diálogo*, Julio (Extraordinario), 1964: "Del carácter personal del trabajo deriva la especial dignidad de todo trabajo humano, que no puede ser tratado como una simple mercancía, porque el hombre, con el que está intrínsecamente ligado este trabajo, no puede ser tratado como una máquina...". También podemos volver a valorar positivamente la obra DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *De la propiedad privada a la socialización*, Editorial Mañana, colección Aperos del Cristianismo número 4, Madrid, 1977, pp. 35-39, donde fundamenta el no ser gravosos a los demás, y no regatear el propio esfuerzo a la tarea común. Y no se puede quedar en olvido la obra DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *La respuesta de las primeras generaciones cristianas a la exigencia evangélica de justicia*, Fundación Santa María. Curso Fe y Justicia. Cátedra de Teología Contemporánea. Colegio Mayor Chaminade Madrid 1988, pp. 51-54: "San Pablo considera a la humanidad que es una gran comunidad laborante, que con su trabajo solidario hace fructificar en bien de todos las riquezas potenciales que se contienen en el cosmos. De aquí la dignidad del trabajo humano y el carácter vicioso de una existencia que se aprovecha parasitariamente del trabajo de otros, sin aportar su parte a la tarea común, procurando dar más de lo que recibe". Y a tener en cuenta también la obra DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *Teología frente a sociedad histórica*, Laia, Barcelona 1972, pp. 7-23. Se trata de una conferencia sobre la Teología del trabajo de San pablo y el problema de los sacerdotes obreros, pronunciada ante diversos grupos de obispos durante el Concilio Vaticano II.

⁶⁵ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *De la propiedad privada a la socialización*, Editorial Mañana, colección Aperos del Cristianismo número 4, Madrid 1977, pp. 34-35.

⁶⁶ Utopía se toma como idea en el horizonte de la realidad, que impulsa a que se busquen modos y formas de realización, de acercamiento a esa meta. Para ampliar elementos en torno a la utopía remitimos a DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., "En torno al problema de la coestión obrera", *Revista Hispanoamericana Razón y Fe*, nº 644-645, septiembre-octubre, 1951, Tomo 144, fascículos 3-4, publicada por Padres de la Compañía de Jesús, pp. 210-220.

⁶⁷ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *De la propiedad privada a la socialización*, Mañana, colección Aperos del Cristianismo número 4, Madrid 1977, p. 39.

⁶⁸ IBID., pp. 40-44: "La concepción del hombre y de la sociedad que está a la base del capitalismo moderno viene de la ilustración... indudablemente esto tiene raíces históricas anteriores, en el individualismo de la escolástica nominalista de la tardía edad media y en el *ethos* de afirmación del individuo, que se desarrolla con el renacimiento... el pecado histórico del cristianismo del siglo XIX es que aceptó la filosofía económica y social del capitalismo... la oposición monolítica y acrítica .../..

Se valora positivamente en toda esta trayectoria que los Santos Padres (obispos, escritores eclesiásticos, testigos privilegiados de la fe⁶⁹), estén lejos de "sacralizar", y "absolutizar" la propiedad privada⁷⁰.

En el desarrollo de las propias páginas de la historia de la Iglesia, el propio Concilio Vaticano II supuso un avance notorio y decisivo. La exigencia de vivir plenamente en *koinonía*, es de tipo ético-religioso y debe ser efectiva, frente a la injusticia estructural consolidada y violentamente defendida⁷¹. El cristianismo a nivel puro, es decir, liberado de adherencias ideológicas, tendrá la actitud de querer trazar una trayectoria convergente, respecto a determinadas revoluciones sociales que signifiquen la ruptura con las injusticias y en contra de todo lo que sea mantener posiciones conservadoras socialmente que mantengan y sostengan estructuras de injusticia⁷². El juicio y la reflexión más explosiva que Díez-Alegría formula va directamente contra las estructuras del mundo capitalista⁷³.

Con todo lo expuesto, Díez-Alegría sigue creyendo en la posibilidad de que pueda nacer y ver la luz una sociedad que no sea ni capitalista ni políticamente totalitaria. Cree posible una sociedad socialista en la que esté resuelto suficientemente, a nivel de estructuras, el problema del equilibrio entre libertad personal, integración social en clave de solidaridad y participación socio-política. Ni el capitalismo ni el totalitarismo, son un destino inexorable de la

al fenómeno histórico del socialismo moderno es otra cara del pecado histórico y social de la Iglesia en el siglo XIX... de aquí se derivaron consecuencias muy graves: la inconsciencia casi total frente a las injusticias del capitalismo (una investigación muy rigurosa de esta inconsciencia es llevada a cabo por un discípulo del profesor Díez-Alegría, es el profesor irlandés James Healy, en su tesis doctoral, publicada en 1966 en La Haya, bajo el título *El salario justo 1750-1890. Un estudio de los moralistas desde San Alfonso hasta León XIII*)..."

⁶⁹ Ibid., p. 47: "Quizás su defecto está en quedarse en una denuncia ética de los abusos y las contradicciones de la propiedad privada... en todo caso, resulta hoy muy interesante, hoy que está planteada en el mundo la alternativa socialista, repasar lo que los Santos Padres dijeron acerca de la propiedad, desde el siglo II al siglo VII".

⁷⁰ Ibid., pp. 51-69: "Los grandes teólogos escolásticos del siglo XVI siguen la línea de Santo Tomás de Aquino, al que comentan. Por ejemplo Domingo de Soto en su obra latina *Sobre la justicia y el derecho* (Libro 3, cuestión 1, artículo 3), Domingo Báñez en su obra *Sobre el derecho y la justicia* (Cuestión 62, artículo 3, conclusión 3), Luis de Molina en su obra *Sobre la justicia y el derecho* (tratado 1, disputa 6; tratado 2, disputa 20), Francisco Suárez en su obra *Sobre las leyes* (Libro 2, capítulo 19, nº6; capítulo 9, número 12; capítulo 15, número 10), Leonardo Lessio en su obra *Sobre la justicia y el derecho* (Libro 2, capítulo 5, dubio 3). Para todos estos la propiedad privada no es de derecho natural, ni un dato metafísico, ni mucho menos sagrado".

⁷¹ DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., Cristianismo y revolución, en: AA.VV., *¿Cristianismo sin Cristo?*, Ediciones Paulinas, colección Opinión y certeza nº 7, Vizcaya 1970, pp. 97-100.

⁷² Ibid., pp. 105-107: "Nosotros, los cristianos de los países occidentales de vieja cristiandad, somos los herederos de aquella gran burguesía del siglo pasado que llevó a cabo la revolución industrial y creó la moderna sociedad industrial capitalista... Pero aquella burguesía tenía una ideología, que refleja y condiciona la trama de estructuras sociales del mundo capitalista, creado por ella. Me parece que esta ideología se encuentra muy bien expresada en la dialéctica del amo y el esclavo de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel..."

⁷³ Ibid., pp. 114-126: "Ultimamente, se ha hecho notar que el cambio del neocapitalismo de tipo empresarial al neocapitalismo de tipo tecnocrático, significaría un cambio de la perspectiva capitalista. La finalidad de la empresa tiende a desplazarse. La meta suprema, a la que todo se subordina, será el máximo crecimiento posible de ventas con la mayor rapidez posible... En segundo lugar, hay una convergencia gravísima entre una orientación de la economía hacia el mito del virtuosismo técnico y una orientación de la política hacia la carrera de armamentos. En tercer lugar, el mito de la productividad por la productividad, conduce inexorablemente a una exasperación de la sociedad de consumo, con una verdadera esclavización del hombre a las técnicas de la propaganda y a la manipulación del marketing..."

humanidad⁷⁴. Este desarrollo intelectual de Díez-Alegría le lleva a ser muy crítico con la Iglesia que representa una jerarquía que se pliega junto al poder y la manipulación, sobre todo en los últimos dos siglos por su colaboración respecto al sistema capitalista moderno⁷⁵, que responde a una concepción anticristiana del hombre y de la sociedad, y que ha creado una sociedad injusta⁷⁶.

Para Díez-Alegría con todo lo planteado, jamás se podrá separar entre sí justicia y amor⁷⁷. Por eso, todos los hombres están obligados a contribuir al bien común de la humanidad entera no habiendo aquí más límite que la relación equilibrada entre las propias necesidades y las de los demás. La justicia es el cumplimiento concreto en una situación determinada, de la exigencia fundamental de afirmar la dignidad y el derecho de la persona y de contribuir, por tanto, a la satisfacción de las necesidades de la humanidad⁷⁸. Todos los hombres de buena voluntad deben trabajar para transformar el mundo, para reconstruir las sociedades en tierra fecunda, en la que habite la justicia⁷⁹. Esta realidad es una llamada de atención que el profesor Díez-Alegría realiza para invitarnos a estar establecidos en el amor y la caridad⁸⁰. Lo esencial es permanecer en estas coordenadas teológicas con actitud dialógica, dónde se vislumbra como un bien mayor, la apertura al otro, la receptividad frente al otro⁸¹. Teniendo como valor insustituible la sinceridad en un clima de libertad⁸², donde la conciencia esté abierta a un pluralismo ético⁸³, a partir de una convergencia en los grandes principios y actitudes básicas, a una búsqueda de progreso en el conocimiento práctico moral. En este empeño tiene un papel

⁷⁴ Ibid., p. 127.

⁷⁵ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, "Iglesia antidemocrática", *Vida nueva* 1055, 20 de noviembre del 1976, p. 31 (2243): "La Iglesia hacia dentro, en su propia vida interna, es demasiado antidemocrática. Y ello se debe porque no hay colaboración de la base; es decir, todo resulta muy autoritario, muy piramidal. Al ocurrir esto es más difícil que la Iglesia pueda tener un influjo benéfico en el sentido de valores democráticos en las otras esferas de la vida humana..."

⁷⁶ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, *Teología frente a sociedad histórica*, Laia, Barcelona 1972, pp. 301-303 y 310-311: "El catolicismo cristiano debe dar una radicación sincera y viva en los grandes valores sociales cristianos. Los valores cristianos fundamentales que inciden en el orden temporal, son la fraternidad (caridad), la comunidad de bienes, el trabajo con espíritu social de servicio, la liberación de la codicia con el empeño solidario por la suficiencia de bienes para todos. Podemos decir, con expresiones griegas: ágape, coinoonía, diaconía, autarkeía... la Iglesia tiene que reconquistar, la libertad de la pobreza... Para vivir el cristianismo en su auténtica dimensión ético-profética, la Iglesia, necesita un ámbito de libertad social y política..."

⁷⁷ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, "El concepto de justicia en filosofía y en la teología moral"; AA.VV., *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, Tomo IV, Herder, Barcelona 1973, p. 175.

⁷⁸ Ibid., p. 176.

⁷⁹ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, "Los pobres y la doctrina social de la Iglesia", *Misión Abierta*, noviembre 1981, n° extraordinario, volumen 74, pp. 111-112.

⁸⁰ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *Rebajas teológicas de otoño*, Descleé de Brouwer, Bilbao 1980², pp. 114-122.

⁸¹ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *De la Doctrina Social de la Iglesia al mensaje social del Evangelio*; FLORISTÁN, C., TAMAYO-ACOSTA, J.J., *El Vaticano II, veinte años después*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1985, pp. 331-332.

⁸² DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *Ética, Derecho e Historia. Ética. El tema iusnaturalista en la problemática contemporánea*, Sapientia, Madrid 1953, pp. 103-131.

⁸³ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., "Pluralismo", FLORISTÁN, C., TAMAYO-ACOSTA, J.J., *Conceptos fundamentales de pastoral*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1983, p. 774.

fundamental el diálogo. Díez-Alegría sigue en la línea de pensamiento tomista sobre la *epieikeia* donde triunfa el pluralismo sobre la rígida uniformidad:

La *epieikeia* no pasa por alto lo justo en su noción universal, sino lo justo establecido en una ley particular. Ni tampoco es opuesta a la severidad, que cumple la ley en su verdadero rigor cuando se debe...⁸⁴

Para nosotros, europeos occidentales, nuestra sociedad es la sociedad capitalista y ésta se ha construido sobre una filosofía práctica que está fundada en la aceptación y legitimación del egoísmo, como base y motor de toda la estructura social. Para el capitalismo la idea de un orden social fundado en la solidaridad es quimérica, ya que estamos apresados y condicionados por los mecanismos del consumo y la mercantilización de nuestras actividades profesionales, supeditadas al criterio del mayor beneficio posible en términos de dinero⁸⁵.

Díez-Alegría representa desde su pensamiento intelectual, fuerza y vitalidad frente al capitalismo. Entre capitalismo y cristianismo debe existir una oposición radical, de raíz⁸⁶. No se puede dar por bueno el capitalismo actual del primer mundo⁸⁷. Díez-Alegría afirma como históricamente probado que en el proceso de desarrollo de los países industrializados se han sacrificado repetidamente las oportunidades de progreso económico y social de las mayorías populares de los países subdesarrollados, en favor de oligarquías, dependientes de los poderes del imperialismo económico. Díez-Alegría piensa que en las sociedades, al menos más desarrolladas, puede darse un capitalismo con correcciones sociales y fiscales, como es el

⁸⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Tomo IX, B.A.C., Question 120, 2-2, artículo 1, Salamanca 1955, pp. 608-609.

⁸⁵ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., Criterios éticos sobre el uso del dinero en nuestra sociedad actual, *Pastoral Misionera*, año XXI, n° 6, noviembre-diciembre, 1985, pp. 572-573.

⁸⁶ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., "Solidaridad cristiana y estructuras capitalistas", *Questiões de vida cristiana*, n° 130, Abadía de Montserrat 1986, pp. 18-20, 29: "El sujeto de las actividades económicas en una concepción del mundo como espíritu capitalista, debe buscar como fin último de su acción, el más grande despliegue cuantitativo de la economía en términos finales de dinero... Esta concepción hunde sus raíces en la separación entre capital y trabajo...". También remitimos a la obra DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, *La respuesta de las primeras generaciones cristianas a la exigencia evangélica de justicia*, Fundación Santa María. Curso Fe y Justicia. Cátedra de Teología Contemporánea. Colegio Mayor Chaminade Madrid, 1988, p. 66: "Frente al espectáculo de la moderna sociedad consumista de capitalismo avanzado, junto a la situación del Tercer Mundo y las bolsas de miseria del primero, no me parece inoportuno recordar esta frase penetrante y certera de Rudolf Bahro: Si nos dejamos llevar por el miedo a la pobreza, les seguiremos pasando a los demás la miseria desnuda (R. Bahro, *Cambio de sentido*, Madrid, 1986, p. 247)". También es muy interesante el artículo de PIKAZA, J., "Sobre el esquema teológico del P. Díez-Alegría", *Revista General de Investigación y Cultura Arbor*, tomo LXXXV, n° 329, Madrid mayo 1973, pp. 21-45. Y por último remitimos a dos obras fundamentales, PIKAZA, X., *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños (Mateo 25, 31-46). Juicio de Dios y compromiso histórico en Mateo*, Sígueme, Salamanca 1984; PIKAZA, X., *El Evangelio: Unidad y pluralidad*, Cátedra de Teología Contemporánea. Colegio Mayor Chaminade. Fundación Santa María, Madrid 1989.

⁸⁷ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *Los cristianos ante una sociedad económicamente injusta*, X Congreso de Teología (12-16 de septiembre 1990), Madrid, pp. 125-127. Fundamentales también las páginas del artículo de: GÓMEZ CAMACHO, F., *La revolución científica del siglo XVII y los orígenes de la ciencia económica*, Razón y Fe, tomo 221, n° 1100, mayo 1990, pp. 600-617.

establecimiento de una renta mínima para todo ciudadano sin recursos, como cuestión de derecho, no como asistencia. También plantea, dado el fenómeno del paro, que no es coyuntural, en instituir en el salario ciudadano, es decir, un trabajo intermitente con retribución continua, que correspondería a la riqueza social producida y no al número de horas de trabajo. El derecho al trabajo de todos supone el reparto equitativo del trabajo productivo disponible y el reparto del producto del trabajo⁸⁸.

Todo esto supone una sociedad verdaderamente solidaria. Esto entraña una auténtica revolución jurídica y cultural⁸⁹. Díez-Alegría piensa que mientras la totalidad de la riqueza que aporta el progreso moderno vaya a engrosar grandes fortunas, a aumentar el lujo y a agudizar el contraste entre la opulencia y la necesidad, el progreso no será real y no podrá resultar permanente. La justicia exige reformas radicales del capitalismo imperante⁹⁰.

Esta sociedad insolidaria, de egoísmos contrapuestos, desigualdades hirientes y consumismo forzado es profundamente inmoral porque desconoce la dinámica de la solidaridad⁹¹ y se apoya sobre el interés individualista y el equilibrio de egoísmos. Esto supone la destrucción misma del valor moral de justicia, pues la justicia presupone una base de solidaridad⁹². Esto tiene un desarrollo extenso, ya en los siglos XVII y XVIII, se acentúa la decadencia de la teología moral que acaba aceptando unos conceptos de justicia a la medida del capitalismo, llegando con estas ideas al siglo XIX, donde se da una contraposición exagerada entre el *Homo Oeconomicus* y la concepción de un *Ordo amoris*. Figuras como Díez-Alegría han tratado de entrar en el corazón de esta estructura y desde las claves intelectuales y docentes han trabajado por plantear principios y exigencias fundamentales de la justicia que no renuncien

⁸⁸ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., *Los cristianos ante una sociedad económicamente injusta*, X Congreso de Teología (12-16 de septiembre 1990), Madrid, p. 127.

⁸⁹ A.A.V.V., *La pobreza en España*, Caritas Española, Madrid 1986. Recogemos algunos elementos de gran valor de la intervención de Joaquín Ruiz Giménez. Páginas 349-356: "Permitidme que me remonte brevísimamente a un recuerdo que me viene ahora como viejo profesor de la Universidad de Salamanca. En un momento en que la pobreza crecía en España, y era en pleno Siglo de Oro, y en pleno momento de nuestra euforia por la presencia en las tierras recién descubiertas, o muy recientemente descubiertas de América, se promulgó una pragmática real que ordenó que los pobres fueran retirados de las puertas de las iglesias. Era una especie de pudor, de que existieran pobres. Y Domingo Soto, desde su cátedra de Teología de aquella centenaria Universidad...rompió una lanza para sostener que no, que los pobres era muy importante que estuvieran allí, para que las personas que iban a la iglesia se enteraran de que existían. En pleno Siglo de Oro me parece espléndido ejemplo...no nos olvidemos que tan derechos fundamentales son los económicos, sociales y culturales como los cívicos y políticos...De todas las cualidades que tiene el pueblo español hay una que está fallando, y es la solidaridad...".

⁹⁰ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., *Los cristianos ante una sociedad económicamente injusta*, X Congreso de Teología (12-16 de septiembre 1990), Madrid, pp. 128-129.

⁹¹ ROJO TORRECILLA, E Y GARCÍA-NIETO PARÍS, J.N., "Lucha contra la pobreza y cambio social. Renta mínima garantizada y salario ciudadano", *Cuadernos de formación n° 13*, Caritas, Madrid 1989, p. 53: "algo que es previo a la misma reforma fiscal, al reparto del trabajo y a una nueva distribución de la renta...Debe proceder un profundo cambio en los valores ante el trabajo, ante el consumo, ante la solidaridad eficaz con el Tercer Mundo. Y esto sólo se puede conseguir por una oferta educativa y de valores en oposición radical a lo que hoy se ofrece por la escuela, por los medios de comunicación y por la sociedad en general...El saberse maravillado, la defensa de la naturaleza, las artes manuales y artísticas...".

⁹² ARISTÓTELES., *Ética a Nicómaco*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid, 2002, pp. 131-132.

en poner a la persona en el centro con su plena dignidad⁹³.

Hay una unidad muy fuerte a través de la historia en considerar la dignidad de la persona humana⁹⁴ y la solidaridad interpersonal como valores básicos para determinar las normas de lo justo o injusto⁹⁵. Para Díez-Alegría no es cuestionable el que, desde el punto de vista de la ética y de los valores de justicia, la cosmovisión capitalista sea profundamente negativa⁹⁶. El Antiguo Testamento era taxativo al respecto de y con la liberación de los pobres y oprimidos que implicaba la decadencia de los ricos. Esto desarrolla toda una revolución social para llegar a una sociedad de iguales, sin potentados ni miserables, libre y pacífica⁹⁷. Para Díez-Alegría los hombres tienen que ser corresponsables unos con otros, deben solidarizarse y entrar en profunda común-unió, especialmente con los más pobres. Solo desde aquí está convencido que se podrá ir construyendo un nuevo y esperanzador futuro para construir y reconstruir la propia sociedad de hombres y mujeres. Esta opción por y con los más sencillos⁹⁸ debe estar encaminada a corregir las raíces estructurales de orden económico, social y jurídico que estén

⁹³ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., "Interrogación ética sobre desigualdad y justicia", *Revista de Fomento Social*, Tomo 33, número 132, 1978, pp. 400-401.

⁹⁴ GRACIA, D., *Fundamentos de Bioética*, Eudema, Madrid 1989, pp. 139; 259-261; 365-366 y 489: "El principio que estimula el ahorro es el deseo de mejorar de condición, deseo que si bien generalmente se manifiesta en forma serena y desapasionada, arraiga en nosotros desde el nacimiento y nos acompaña hasta la tumba... Por encima de la vida natural del hombre está su vida moral, que no se halla regida por el principio del egoísmo, sino por el de la simpatía... El preferir es apriorístico, y se realiza sin ningún tender, elegir o querer, que son siempre empíricos... En Zubiri hay una ética formal de los bienes... que de ella se deriva una ética formal del deber. El deber se funda en el bien... el máximo bien consiste en la realización religiosa con la realidad. En esto reside la perfección y la felicidad, en la realización personal. El bien moral, y por tanto la fuente de todo deber, consiste en la apropiación de posibilidades en orden a la autorrealización personal... Y como el carácter de realidad personal no es meramente talitativo sino transcendental, resulta que no comprende sólo mi perfección o mi felicidad, sino la de toda la Humanidad... Obra de tal manera que no utilices nunca tu realidad personal, la realidad de las demás personas y de la Humanidad en su conjunto como medios sino como fines en sí mismos".

⁹⁵ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *Los cristianos ante una sociedad económicamente injusta*, X Congreso de Teología (12-16 de septiembre 1990), Madrid, pp. 129-130: "Hasta el utilitarista Jeremías Bentham plantea que la mayor felicidad del mayor número es la medida de lo justo y de lo injusto. También para Max Scheler los valores éticos de justicia se hallan regidos por el principio de solidaridad... y el mismo Adam Smith considera que por encima de la tendencia natural egoísta del hombre está la tendencia moral altruista, fundada en el sentimiento de compasión y simpatía... También H. Marcuse, dos días antes de su muerte, le hacía a Habermas esta confidencia penetrante: "ahora sé en qué se fundan nuestros juicios valorativos más elementales: en la compasión, en nuestro sentimiento por el dolor de otros..."

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 130-131: "Al dar la primacía como valores vitales al máximo lucro individual y al consumismo sin límites, la sociedad capitalista de mercado, tal como existe concreta e históricamente, tiene un efecto deletéreo sobre los valores éticos de sus miembros..."

⁹⁷ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *La respuesta de las primeras generaciones cristianas a la exigencia evangélica de justicia*, Fundación Santa María, Curso Fe y Justicia, Cátedra de Teología Contemporánea, Colegio Mayor Chaminade Madrid, 1988 pp. 11-19. Otras obras y artículos de interés, DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., "Respecto a la instrucción sobre la libertad religiosa y liberación", *El Ciervo*, año 35, número 422, abril 1986, p. 16; DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., "¿Cristianismo profético y liberador?", *Misión Abierta* 2, Volumen 77, Madrid 1984, pp. 205-210; DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., "Jesús y las desigualdades sociales", *Misión Abierta* 1, Madrid 1987, pp. 81-94; DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *¿Se puede ser cristiano en esta Iglesia?. Últimos escritos teológicos*. Ediciones EGA, Bilbao 1987, pp. 29-33; DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *Los cristianos ante una sociedad económicamente injusta*, X Congreso de Teología, Madrid 1990, pp. 131-140.

⁹⁸ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *La cara oculta del cristianismo*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1983, pp. 61-89. También podemos referirnos a otras dos obras fundamentales y muy sugestivas al respecto de esta cuestión, AGUIRRE, R., *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis. Sociología del cristianismo primitivo*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1987; DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *Solidaridad y doctrina de la Iglesia*, en *VI Semana Andaluza de Teología*, en A.A.V.V., *Cristianos solidarios en una sociedad insolidaria*, 1992, pp. 33-45.

en la base de la marginación y la miseria. Hay que introducir nuevas corrientes de disponibilidad para servir sin necesaria contrapartida de ganancia siempre creciente. Las nuevas corrientes deben ir garantizando una inclinación a la igualdad y fraternización efectiva.

Un cristiano debe tener enraizadas fuertes convicciones éticas respecto al dinero, a la no violencia, a la cooperación social, a la opción preferencial por los pobres, a la necesidad de combatir discriminaciones por motivos de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión, la urgencia de combatir las excesivas desigualdades económicas y sociales que se dan entre los pueblos, debe trabajar para que las instituciones públicas y privadas se pongan al servicio de la dignidad del hombre. El cristiano que vive con intensidad y pasión desde estas coordenadas, su conciencia sincera, encarnada con honestidad en medio de la vida será voz esperanzadora y profética⁹⁹ desde la experiencia de la ortopraxis¹⁰⁰. Esta trayectoria la han mantenido en el cristianismo real figuras que han sido Buena Noticia para los hombres, entre otras destacamos las siguientes, de forma breve y sintética: Oscar Arnulfo Romero¹⁰¹, Pedro Claver¹⁰², San Juan de Dios¹⁰³, San Francisco de Asís¹⁰⁴. Estas figuras y otras que han ido apareciendo a lo largo de

⁹⁹ DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., Fe cristiana y diálogo en la Europa del siglo XXI, en A.A.V.V., *Cristianismo e Ilustración. Homenaje al profesor José Gómez Caffarena en su setenta cumpleaños*, FRAJÓ, M., Y MASIÁ, J., (editores), UPCO, Madrid 1995, pp. 100-101: "Hay que renunciar a un sistema larvado de cristiandad a favor de la Iglesia: Es difícil que el futuro no vaya por ahí..."

¹⁰⁰ DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., *Éticas y moral cristiana*. XVI Congreso de Teología, del 4-8 septiembre, 1996, p. 216: "Lo más paradigmático de la contribución cristiana debería ser el testimonio práctico de una identificación visceral con la causa de los pobres. También la verificación efectiva de que el amor al prójimo como a sí mismo, también a los enemigos, es raíz de una moralidad plena y de una manera muy especial hace patente con su actitud y con sus actuaciones lo que es estar libres de la esclavitud del dinero y de la codicia..." También cabe valorar muy positivamente el siguiente artículo, DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., "Iglesia y utopía (dificultades eclesiales en la Utopía en: A.A.V.V., *De la fe a la utopía* (Miscelánea Juan N. García-Nieto París), Editorial Sal Terrae, Santander y Cristianisme i justícia, Barcelona, p. 47: "El teólogo alemán N. Greinacher cree necesaria la elaboración de una teología profética en Europa, que tome plenamente en serio el desafío de la teología de la liberación... el español J. I. González Faus propone una teología que no renuncie a la historia de la libertad y a la Ilustración, pero siendo consciente, a su vez, de la dialéctica que ésta comporta: es decir, que sepa responder lúcida y críticamente a los desafíos provenientes de la razón ilustrada y posilustrada, asumiendo sus conquistas, pero descubriendo sus límites y reduccionismos: un progreso que es, en buena medida, contrario a la igualdad, una razón que no tiene en cuenta la fraternidad..."

¹⁰¹ DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., Resistencia y comunión en la Iglesia, En IV Foro Religioso Popular, *Cristianismo, Solidaridad y Resistencia*, Vitoria-Gasteiz 1996, Nueva Utopía, pp. 114-123: "Uno de aquellos días de marzo de 1980, periodistas del diario Excelsior de Méjico preguntaron a Monseñor Romero lo que todo el mundo se preguntaba y presentía: el arzobispo de San Salvador estaba en la raya. Y él, presintiendo también, les contestó: Si, he sido amenazado de muerte, pero debo decirle que, como cristiano, no creo en la muerte sin resurrección. Si me matan, resucitaré en el pueblo salvadoreño. Se lo digo sin ninguna jactancia, con la más grande humildad. Ojalá, si, se convencieran de que perderán su tiempo. Un obispo morirá, pero la Iglesia de Dios, que es el pueblo, no perecerá jamás... el Domingo 23 de marzo de 1980 pronuncia su última homilía en la Catedral, en ella expresa: Ningún soldado está obligado a obedecer una orden contra la ley de Dios. Una ley inmoral nadie tiene que cumplirla. Ya es tiempo de que recuperen su conciencia y obedezcan antes a su conciencia que a la orden del pecado. La iglesia, defensora de los derechos de Dios, de la dignidad humana, de la persona, no puede quedarse callada ante tanta abominación... en nombre de Dios y en nombre de este sufrido pueblo, les suplico, les ruego, les ordeno que ¡Cese la represión!... al día siguiente, lunes 24 de marzo de 1980... lo mataron de un tiro en el corazón... el proyectil era blindado y explosivo..."

¹⁰² LAMET MORENO, P.M., *Un cristiano protesta. Pedro Claver (1580-1654)*, BIBLOGRAF, Barcelona 1980, pp. 286-287.

¹⁰³ SECRETARIADO DE VOCACIONES. HERMANOS DE SAN JUAN DE DIOS., *Letra viva. Cartas y escritos de San Juan de Dios*, Madrid 1965, pp. 116-117, donde se explica su opción de amar a los pobres sin olvidarse de su recogimiento interior.

¹⁰⁴ GUERRA, J., *San Francisco de Asís. Escritos, Biografías, Documentos de la época*, B.A.C., Madrid 1995, pp. 85-84, donde .../..

esta tesis se rebelan contra la Iglesia como aparato ideológico que trata de reducir el mensaje de liberación que tiene realmente el cristianismo para introducirlo a una temperatura agradable y confortable en un modesto cuarto de estar. Los cristianos deben provocar revoluciones de esperanza donde proclamen que otro mundo es posible frente a la Iglesia-Institución que se mantiene amarrada en el puerto de los ricos¹⁰⁵. El cristiano en este contexto¹⁰⁶ (de sociedad postmoderna, económicamente desarrollada, convencionalmente democrática, estructurada con y en el sistema capitalista y en la que hay un cierto desencanto respecto a las posibilidades de efectividad operativa de las grandes ideas globales: racionalidad hegemónica y universalizable, esperanzas utópicas y mesiánicas de solidaridad social. En este modelo de sociedad hay un déficit de lo comunitario, que provoca necesidades de compensación en el seno de un conjunto social fundamentalmente frío) debe buscar avanzar con todos los hombres hacia una calidad mejor y más plena de la vida moral de la humanidad.

Díez-Alegría ira perfilando todo este proceso religioso, planteando que es necesario desarrollar plenamente una teología política profética en Europa que reflexione sobre Dios y el primer mundo bajo el signo de la opción preferencial de los pobres, para luchar contra toda forma de neocolonialismo político y cultural, cuestionando de raíz el modelo consumista que aliena a la persona¹⁰⁷. En el mundo de este siglo XXI debe ir cuajando un fuerte ecumenismo de caridad y diálogo, de plegaria y acción, dentro de cada iglesia cristiana y entre todas ellas, abiertas a las demás religiones y cosmovisiones éticas, dando lugar a un pluralismo fecundo vivido en la fraternidad y en la orientación de cuidar de forma clara la dignidad de cada ser humano¹⁰⁸.

explica la florecilla de la verdadera alegría como identidad del franciscanismo.

¹⁰⁵ DíEZ-ALEGRÍA, J.M^a., Presentación del XVI Congreso de Teología celebrado entre el-8 septiembre de 1996. Edita Evangelio y liberación, pp. 7-9. También remitimos a la obra importantísima de INIESTA, A., *Teopraxis. Ensayos de Teología pastoral*. Tomo I. *Espíritu y Misión* y Tomo II. *Comunidades. Tareas urgentes*. Sal terrae, 1981.

¹⁰⁶ MARTÍNEZ CORTES, J., "Secularización". *Conceptos Fundamentales de Pastoral*. Ed Cristiandad. Madrid 1983, pp. 925-936. También remitimos a otras magníficas obras, DíEZ-ALEGRÍA, J.M^a., Crisis religiosa y fe cristiana en la sociedad postmoderna, en A.A.V.V., *Homenaje a Casiano Floristán*, Editorial Trotta. Madrid 1996, pp. 261-263: "Una dificultad nueva para el porvenir de la religión en Europa surge de que, como ha hecho notar Lyotard, el cambio social ha producido una fragmentación de la Razón (con mayúscula) en una diversidad de razones (técnica, histórica, vital, política, etc) de las que ninguna tiene la última palabra. Esto se conjuga con un nuevo individualismo consumista, informatizado, hedonista, actualista, cerrado a la perspectiva del más allá, insustancial, postmoderno". Y por último DíEZ-ALEGRÍA, J.M^a., Notas para una fenomenología de la fe cristiana en la obra A.A.V.V., *Dios como Problema en la cultura contemporánea*. Edita EGA, Bilbao 1989, pp. 7-12. 225-232.

¹⁰⁷ GREINACHER, N., "¿Teología de la liberación en el primer mundo?", *Concilium* 207, Ediciones Cristiandad, Madrid 1986, pp. 253-264.

¹⁰⁸ DíEZ-ALEGRÍA, J.M^a., Crisis religiosa y fe cristiana en la sociedad postmoderna, en A.A.V.V., *Homenaje a Casiano Floristán*, Editorial Trotta, Madrid 1996, pp. 264-267. También ampliamos información al respecto con la obra DíEZ-ALEGRÍA, J.M^a., Resistencia y comunión en la Iglesia, En IV Foro Religioso Popular, *Cristianismo, Solidaridad y Resistencia*, Vitoria-Gasteiz 1996, Nueva Utopía, pp. 108-111: "Creo que debemos examinar, tres realidades que se han hecho sentir ferozmente en nuestro siglo: primera, las dictaduras totalitarias, negadoras de las libertades fundamentales y de .../..

la dignidad de la persona humana (son emblemáticas la de Stalin (1924-1953) y de Hitler (1934-1945); segunda, el capitalismo real y lo que se ha llamado espíritu del capitalismo; y tercera, la aceptación de la guerra como instrumento de la política, el armamentismo moderno y la competitividad entre los Estados en busca indefinida de arsenales más potentes, más destructivos y más mortíferos (carrera de armamentos)...La realidad demuestra que el capitalismo liberal puro y duro, no es razonable ni humano, pues engendra, a nivel mundial, un margen amplísimo de miseria indecible...hay que ir hacia unas estructuras internacionales que, a nivel mundial, aseguren política y jurídicamente el encuadramiento del mercado en un ordenamiento capaz de garantizar la satisfacción de las exigencias fundamentales de la persona en todos los pueblos....". Y por último señalamos una obra muy profunda, DíEZ-ALEGRÍA, J.M^a., La ecumene cristiana y el seguimiento de Jesús, En: GARCÍA RUIZ, M., *Iglesia y sociedad. Una aproximación desde el pensamiento protestante*, Edición Consejo Evangélico de Madrid, Consejería de Educación y Cultura, Madrid 2002, pp. 15-28. Sobre todo las páginas 25 a 28 donde poetiza su propio Credo.

CAPÍTULO 2

FILOSOFÍA Y CONCEPCIÓN DEL MUNDO (ENTRE LA ACCIÓN MORAL Y LA VÍA JURÍDICA).

La satisfacción condigna

A la edad de veintisiete años, Díez-Alegría estudió los planteamientos del dominico Manuel Cuervo¹ sobre la posibilidad de la satisfacción condigna, atendiendo al desarrollo realizado, especialmente, por la doctrina tomista². Centrado en esta cuestión académica e intelectual comenzó su obra escrita, con un documento que planteaba el problema mariológico de la corredención³. Díez-Alegría escogió la figura de Francisco Suárez (1548-1617)⁴ para llegar a una interpretación definitiva sobre tal asunto. Se trataba de responder al planteamiento del problema de la posibilidad abstracta de una satisfacción condigna por parte de una criatura pura y, por tanto, de distinguir entre satisfacción condigna *ex toto rigore iustitiae* y satisfacción condigna *ex condignitate*⁵. También Díez-Alegría pretendía dilucidar si Suárez admitía o no la posibilidad de una satisfacción de la criatura que pudiera llegar a ser verdaderamente condigna⁶.

Recordemos, siguiendo la tesis del propio Díez-Alegría, que Francisco Suárez planteó que el precepto legal tiene necesariamente una validez moral y que esta validez, en cuanto

¹ CUERVO, M., "La Gracia y el mérito de María en su cooperación a la obra de nuestra salud", *Revista de Ciencia Tomista*, 1938 (169-170) pp. 507-543.

² *Ibid.*, pp. 507-508, 521: "El concepto de satisfacción nos lo da con toda exactitud Santo Tomás en los términos siguientes: "Illatae injuriae recompensatio secundum justitiae aequalitatem"... La caridad es el principio formal de la satisfacción... Todos convienen en admitir la posibilidad absoluta de la satisfacción condigna por una criatura respecto del género humano y exige dos condiciones: a) gracia eminentísima, y b) representación moral del género humano. Así opinan: Pedro de Palude, Capréolo, Silvestre de Ferrara, el Cardenal Cayetano, Domingo Soto, Bartolomé de Medina, Domingo Báñez, Nuño Cabezedo, Serafín Capponi A Porrecta, Diego Álvarez, Francisco de Araujo, Juan Pablo Nazario, Martínez de Prado..."

³ El padre Manuel Cuervo señala la existencia de una corriente teológica que desde el siglo XIII admite la posibilidad abstracta de que una pura criatura puede satisfacer condignamente por el pecado y que ha sido desarrollada posteriormente por el padre jesuita José de Aldama. Para ampliar esta información remitimos a DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., "¿Satisfacción condigna de la criatura por el pecado? El problema y su solución en Suárez", *Archivo Teológico Granadino* (1945) p. 85. Para ampliar información, véase ALDAMA, J.A., "Cooperación de María a la redención a modo de satisfacción por el pecado", *Revista de Estudios Marianos* II (1943) pp. 179-193.

⁴ Para ampliar información sobre estos aspectos de Suárez remitimos a las siguientes obras: HIRSCHBERGER, J., *Historia de la Filosofía* I, Herder, Barcelona 1981, pp. 610-612; FERNÁNDEZ, C., *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII*, BAC, Madrid 1986, pp. 440-895; ORREGO SÁNCHEZ, S., *La actualidad del ser en la "Primera Escuela" de Salamanca*, EUNSA, Pamplona 2004, pp. 57-58; GUY, A., *Los filósofos españoles de ayer y de hoy*, Losada, Buenos Aires 1966, pp. 23-24; 79-83: "Por medio de los criterios precedentes, el observador informado y de buena fe se encuentra indiscutiblemente en presencia de numerosos filósofos españoles que no sufren complejo de inferioridad alguno con respecto a los pensadores extranjeros: Vives, Gómez Pereira, Simón Abril, Fox Morcillo, Sabuco, El Tostado, Melchor Cano, Pérez de Oliva, Huarte, Bartolomé de Albornoz, Soto, Vitoria, Luis de León, Báñez, Azpilicueta, Fonseca, Molina, Mariana, Suárez, Juan de Santo Tomás, Gracián... Sanz del Río, Donoso Cortés, Azcárate, Francisco Ginés de los Ríos... Unamuno, Ortega, D'Ors, Marañón, Zubiri, Zaragüeta, los hermanos Carreras y Artau, Gaos, Julián Marías y Ferrater Mora..."

⁵ DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., "La mediación de María en la entrega del hombre a Dios" *Revista Manresa*, Vol 23 (1951), pp. 292-326. En este amplio artículo hace una magnífica descripción de la corredención específica en una mujer como María.

⁶ DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., "¿Satisfacción condigna de la criatura por el pecado? El problema y su solución en Suárez", *Archivo Teológico Granadino* VIII (1945) p. 86.

moral, es imposible si no se resuelve en alguna obligación de conciencia, no siendo necesario que tal obligación de conciencia recaiga en el objeto mismo primario y absoluto de la ley (en el comportamiento preceptuado), sino que puede recaer en otro objeto subordinado y secundario, es decir, en la responsabilidad penal establecida subsidiariamente para el caso de infracción de la norma⁷. Una jurisdicción, cualquiera que sea, afirmaba Suárez, no se extiende a aquellos actos que no pueden castigar naturalmente y por su virtualidad propia. Las leyes humanas se dan para regular los actos humanos, que han de provenir de la voluntad y de la razón, por ello deben realizarse voluntaria y conscientemente⁸. La voluntad de cumplir lo preceptuado, si se viese posibilidad de eludir la sanción (voluntad que se supone que no llega a ponerse en ejecución por estimarse de hecho imposible burlar el aparato coactivo del poder público), no puede ser objeto de prohibición por parte de la ley positiva humana, pero es en cambio una exigencia del Derecho Natural⁹. Los únicos actos implicados en el cumplimiento humano de los comportamientos preescritos serían para Suárez la voluntad de realizar el comportamiento mismo, con absoluta y total precisión de los móviles a que tal voluntad obedezca, y, en determinados casos, aquella intención interior sin la que las acciones externas carecerían de las calidades y virtualidades morales que las hacen necesarias desde el punto de vista de la convivencia social¹⁰. Suárez, en definitiva, señaló la radical imposibilidad de una desviación de lo jurídico respecto de lo ético, dejando, pues, a salvo, la esencial conexión del derecho y la moral¹¹.

Para Díez-Alegría el pecado es una injuria a Dios, una ofensa personal hacia Él, por lo que la injuria haría nacer, por parte del ofensor, dos obligaciones, a las que corresponderían en el ofendido dos derechos correlativos. Las obligaciones serían satisfacer o restituir (forma activa) y sobrellevar la pena (elemento pasivo). La satisfacción efectiva de la injuria implica la desaparición real de esos dos vínculos de obligación. Esta satisfacción puede llegar a realizarse de dos modos¹²: independientemente de la aceptación del ofendido¹³ o dependientemente de ella. La causa de que una satisfacción ofrecida no llegue a tener

⁷ DíEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *Ética, Derecho e Historia. El tema iusnaturalista en la problemática contemporánea*, Sapientia, Madrid 1953, pp. 41-42.

⁸ *Ibid.*, pp. 64-65.

⁹ *Ibid.*, p. 67.

¹⁰ *Ibid.*, p. 71.

¹¹ *Ibid.*, p. 78.

¹² DíEZ-ALEGRÍA, J.M^a., "¿Satisfacción condigna de la criatura por el pecado? El problema y su solución en Suárez", *Archivo Teológico Granadino* VIII (1945) p. 86-87.

¹³ Aceptación es referida en este sentido como la voluntad del ofendido de que en el ofensor desaparezca las obligaciones que de la ofensa inferida habían dimanado.

efectividad sino dependientemente de la voluntad del ofendido puede ser, bien por la insuficiencia de la obra satisfactoria en sí misma considerada (su falta de equivalencia con la injuria), bien por la falta de equivalencia entre la injuria y su reparación. El ofendido tiene derecho a que se le restituya lo mismo que se le arrebató injustamente (sobre esta cuestión hay siempre una duda razonable, ¿es siempre posible y necesario?).

Desarrollado este análisis de la naturaleza jurídica de la satisfacción efectiva, Díez-Alegría plantea que hay dos condiciones esenciales y pertenecientes al concepto primario de justicia¹⁴ tales que, en su defecto, no existe justicia en la satisfacción o en el mérito. La primera condición es que la satisfacción sea ofrecida por otro distinto de aquel a quien se trata de satisfacer (*esse ad alterum*) y la segunda condición es que lo ofrecido tenga equivalencia con lo que se trata de conseguir o reparar (*reddere aequale vel ius alterius illaesum servare*). Una tercera condición le merecía a Suárez una atención especial, y lo formula con una pregunta: para que una satisfacción se realice propiamente en justicia, ¿es necesario que, puesta ella, no pueda ya el ofendido hacer valer justamente los derechos que como tal tenía sobre el ofensor¹⁵?

Díez-Alegría observa que, para que esa condición se verifique, no se requiere que la satisfacción tenga efectividad independientemente de su aceptación por parte del ofendido. Basta que, siendo la satisfacción suficiente en sí misma, se haya obligado además al ofendido, previamente y en justicia (en virtud de una promesa onerosa o pacto), a aceptar la satisfacción. Si falta este último requisito, tendríamos una obra de satisfacción apta de suyo para una satisfacción justa, pero no tendríamos propiamente una satisfacción en justicia¹⁶.

Dándose estas tres condiciones, sin las cuales no hay propiamente satisfacción en justicia¹⁷, hay que perfilar la distinción entre justicia y perfección o rigor de justicia, que exige evidentemente nuevas condiciones, como es que la satisfacción se haga con bienes propios del que satisface, entendiendo que esos bienes no le sean ya debidos al ofendido por otro título y que no les hubiere recibido el deudor por gratuita liberalidad del acreedor mismo¹⁸. Suárez

¹⁴ DíEZ-ALEGRÍA, J.M^a., "¿Satisfacción condigna de la criatura por el pecado? El problema y su solución en Suárez", *Archivo Teológico Granadino* VIII (1945) p. 87.

¹⁵ *Ibid.*, p. 88.

¹⁶ *Ibid.* Suárez explicó cómo podía darse en Dios este requisito: como no puede ser contra la perfección divina que Dios tenga, en virtud de una libre determinación de su voluntad, una verdadera obligación de justicia, es por razón de este débito que Dios no se denomina deudor con respecto a nosotros, sino con respecto a sí mismo (*sibi ipsi*); Él es la fuente de toda justicia.

¹⁷ Alteridad, equivalencia con la injuria y efectividad independiente de la aceptación.

¹⁸ DíEZ-ALEGRÍA, J.M^a., "¿Satisfacción condigna de la criatura por el pecado? El problema y su solución en Suárez", *Archivo Teológico Granadino* VIII (1945) p. 89.

matizó y sometió a crítica estas nuevas perspectivas, aceptándolas con restricciones¹⁹. Con respecto a que la satisfacción se haga con bienes propios del que satisface, Suárez matizó que si se trata de una satisfacción personal (de honor) basta en el que satisface aquel dominio sobre la obra satisfactoria que es intrínseco a la operación libre, no requiriendo una potestad jurídica que excluya el dominio de aquel a quien la satisfacción se dirige. Con respecto a la segunda condición, Suárez también hiló fino, planteando que el que esos bienes no le sean ya debidos al ofendido por otro título se cumple suficientemente con tal de que la obra satisfactoria no le sea debida por otro título de justicia al mismo a quien se trata de satisfacer con ella. Pero si se trata de una obra de valor propiamente infinito, ni aún esto parece requerirse. Y con respecto a la tercera condición, cuyo planteamiento es que no los haya recibido el deudor por gratuita liberalidad del acreedor mismo, su realización queda asegurada, bien porque la satisfacción no se haga con el bien mismo que del acreedor se recibió gratuitamente, sino con otro que el que satisface se procura con él, bien que no esté obligado en justicia a satisfacer al que de hecho satisface. Ahora bien, en el acto libre satisfactorio hay siempre un elemento que procede libremente de la voluntad, que de algún modo no es de Dios (cuestión que se ve claramente en el pecado)²⁰.

Suárez, para interpretar racionalmente las tesis patrísticas sobre lo que llevamos expuesto, recurre a un principio moral de sentido común:

La gravedad de la injuria crece con la dignidad de la persona ofendida respecto al ofensor²¹.

Esta doctrina nos lleva a afirmar que para que haya igualdad en la satisfacción, no es necesario de suyo en la persona que satisface, la misma dignidad que en el ofendido, es decir, basta una dignidad suficiente²². Examinando la doctrina suareciana, Díez-Alegría concluye con varias ideas fundamentales. La primera es el valor de la satisfacción que depende de la

¹⁹ Sostenía Suárez que la satisfacción de Cristo por el pecado fue perfecta y rigurosa justicia, lo que le planteaba el problema de establecer en la satisfacción de Cristo la realización de todas las condiciones requeridas para la perfección de la justicia *ex toto rigore*.

²⁰ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., "¿Satisfacción condigna de la criatura por el pecado? El problema y su solución en Suárez" *Archivo Teológico Granadino* VIII (1945) p. 89-90: en este elemento, en Cristo, tiene un valor infinito por la dignidad de la persona y es donde se encuentra propia y formalmente la virtualidad satisfactoria.

²¹ *Ibid.*, p. 91.

²² *Ibid.* p. 92. Recordemos que Suárez planteaba dos consecuencias relevantes: la malicia del pecado, que en ningún aspecto es infinita, y que no parece que la satisfacción de un puro hombre pueda alcanzar una extensión virtual o multiplicación en cierto modo infinitas. Para que en el mérito haya condignidad e igualdad suficiente basta que haya igualdad de proporción y cierta ordenación y relación connatural, y basta que, según una apreciación y estimación moral, tengan los méritos un valor suficiente para el premio.

dignidad de quien la ofrece²³. En segundo lugar, para que haya equivalencia con la ofensa no se necesita que la dignidad del que repara iguale a la del ofendido. Y finalmente, que la valoración de esta equivalencia no es numérica, sino que ha de hacerse según una estimación moral. No obstante, afirma Díez-Alegría que la claridad que las tesis suarecianas dibujan hace surgir dificultades de interpretación, ya que en el desarrollo de Suárez hay ciertos matices de atenuación que pueden producir desorientación en un primer examen²⁴. Para superar esta dificultad Díez-Alegría propone una pregunta de fondo: ¿Puede haber una satisfacción en justicia sin igualdad, siendo como es la igualdad el elemento más esencial del concepto de justicia?²⁵. Encontramos sobre estos temas nucleares para el hombre planteamientos diversos, como pueden ser los de Gabriel Vázquez (1549-1604), quien mantuvo serias divergencias con los preceptos de Suárez, insistiendo en que, por la promesa de Dios, no puede adquirir condignidad una obra que de sí misma no la tenga. En realidad esta advertencia está de alguna forma fuera de lugar ya que Francisco Suárez nunca hace provenir radicalmente de la divina promesa esa cierta condignidad a la posible satisfacción de una pura criatura, sino que siempre la refiere expresamente a la dignidad de la persona que realizaría la satisfacción. La promesa, según Francisco Suárez, que puede ser un título dignificativo de la persona misma a quien se hace, en el orden moral, es requerida como presupuesto necesario para la eficaz condignidad²⁶. Francisco Suárez al afirmar que una pura criatura podría (supuesta la elevación sobrenatural) prestar satisfacción de "algún modo condigna" por el pecado no se reduce a lo que Gabriel Vázquez planteaba. A Francisco Suárez no le queda otra solución que hacer depender la imperfección de la satisfacción (posible) de la pura criatura de una imperfección en el elemento de igualdad, negando la teoría de la infinitud del pecado, recurriendo al

²³ Dios es obra de María, que en sí misma tendría capacidad suficiente; no la acepta, por tanto, en sí misma, sino sólo incorporada a la satisfacción de Cristo, y ofrecida por éste como cosa propia. Así asumida, la satisfacción de María pasa a un plano de condignidad aún más elevado. Lo que pierde en independencia lo gana en virtualidad.

²⁴ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., "¿Satisfacción condigna de la criatura por el pecado? El problema y su solución en Suárez", *Archivo Teológico Granadino* VIII (1945) p. 94.

²⁵ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los maestros de la Universidad de Évora de 1565 a 1591. Estudio histórico y textos inéditos*, o.c., pp. 123-125, 177-179. Se puede plantear al respecto una aparente antinomia entre Gabriel Vázquez y Francisco Suárez: "para Vázquez, según afirma él expresamente, la obligación tiene su último fundamento en el Ser Absoluto, que es por necesidad esencial el primer ser, y cuya existencia es fundamento de la posibilidad del ser humano y de la inteligibilidad del orden moral... para Vázquez el fundamento del orden moral es sólo el hombre, considerado no según sus relaciones transcendentales, sino en su esencia intrínseca y en sí mismo; y este mismo es el fundamento de la obligación, que, es inseparable de la esencia del orden moral... Los maestros eborenses declaran con absoluta precisión que la obligatoriedad de la ley natural es anterior a todo precepto, esta concepción, impugnada con frecuencia posteriormente, ha dado lugar a una controversia que aún en nuestros días se mantiene viva". Remitimos a la obra fundamental DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *Ética, Derecho e Historia. El tema iusnaturalista en la problemática contemporánea*, o.c., p. 32.

²⁶ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., "¿Satisfacción condigna de la criatura por el pecado? El problema y su solución en Suárez", *Archivo Teológico Granadino* VIII (1945) p. 95.

principio de que, valorándose la magnitud de la ofensa por la dignidad de la persona ofendida, la satisfacción se valora por la dignidad de quien satisface²⁷, sin tomarla en su sentido absoluto, porque él mismo ha planteado que la dignidad de quien repara influye en el valor de la satisfacción mucho más de lo que en la magnitud de la ofensa pueda influir la dignidad del ofendido. Por consiguiente, hay que entender la afirmación de Suárez de una plena perfección de igualdad en la reparación, ya que con la satisfacción del puro hombre nunca podría darse reparación igual por la culpa, y habría una cierta condignidad. La única dificultad que esta interpretación de Suárez ofrece es la de legitimar esa especie de analogía que se establece en el concepto de igualdad, siendo así que este concepto parece por su misma naturaleza de realización indivisible y unívoca²⁸, donde la valoración de la ofensa y de la satisfacción no es numérica sino que se hace según una apreciación y estimación moral, de ahí que la igualdad de proporción, que es el fundamento de la condignidad pueda ser más o menos clara, más o menos perfecta y rigurosa, sin dejar por ello de ser suficiente. En definitiva, según Díez-Alegría, Francisco Suárez propone un concepto en cierto modo relativo de condignidad²⁹, reducido a la distinción clásica entre satisfacción condigna *ex toto rigore iustitiae* y satisfacción condigno *ex condignitate*³⁰.

Ética y derecho

En este primer documento analizado, podemos percibir la preocupación del profesor Díez-Alegría por recuperar la dignidad de la persona³¹, uniéndose a una tradición que ya desde el Concilio de Trento³² desarrollaron nuestros teólogos, aportando aspectos importantes para el desarrollo del pensamiento en esta línea de la dignificación del ser humano³³. Es un inicio que vislumbra una nueva reconstrucción de bases para una nueva forma de ver, vivir y

²⁷ Ibid., p. 96.

²⁸ Ibid., p. 96.

²⁹ Ibid., p. 97: "Suárez tiene conciencia del profundo sentido teológico que este concepto suyo complejo y analógico de la condignidad entraña, y ve un paralelismo entre su doctrina de la condignidad de la satisfacción posible de una pura criatura por el pecado y la doctrina teológica de la proporción entre pecado mortal y pena eterna...".

³⁰ Ibid., p. 98.

³¹ Ibid., p. 98. Díez-Alegría nos remite al texto del pensador segoviano Andrés de Vega (Segovia 1498 - Salamanca 1549): "Esto enim pura creatura potuerit Deo ad condignum pro nobis satisfacere, ut plerique scholastici auctores tenent, dubitari tamen nequit quin verius ad condignum, et plenius Christus pro nobis omnibus satisfecerit (*De Iustificatione*, 1.3.c.5)".

³² Concilio Ecueménico de la Iglesia Católica desarrollado en periodos discontinuos entre 1545-1563, convocado por Paulo III y presidido posteriormente por Julio III y Pío IV.

³³ MARTÍN, F., *Historia de la Iglesia*, II, Palabra, Madrid 2005, p. 104: "En contrapartida a lo que presentan algunos como "desgracia nacional", ha de tenerse en cuenta la inmensa floración cultural, artística y literaria que se desarrolla en España durante el llamado Siglo de Oro, producto en buena parte de la misma religiosidad del pueblo. En el Concilio de Trento dejaron nuestros teólogos una impronta universal no sólo de fe, sino también de sabiduría. De los muchos legados que pudo ofrecer entonces España a la humanidad, por lo menos tres se los debe a la Iglesia: la *España teológica*, la *España mística* y la *España misionera*. En el campo de la teología son bien conocidos Melchor Cano, Domingo de Soto, Diego Laínez, Alfonso de Castro, Antonio Agustín, Martín Pérez de Ayala, Andrés de Vega, Domingo Báñez, Francisco Suárez..."

entender Europa³⁴, promovida por distintas universidades e intelectuales y pensadores entre los que se encuentra el propio Díez-Alegría, que se preguntaba con todo rigor si la esfera de lo jurídico implica necesariamente una dimensión de moralidad o por el contrario es totalmente ajena, en sí misma, a la esfera de lo moral³⁵. O, planteado de otro modo, si es esencial al Derecho una dimensión de eticidad³⁶. Díez-Alegría percibió que en estos interrogantes y en sus respuestas hay un intento de superación del positivismo jurídico plasmado en amplios sectores como el neokantismo, la teoría pura del derecho, el existencialismo o el neohegelianismo³⁷. El trabajo intelectual que desarrolla consiste en la articulación de lo moral con lo jurídico, exponiendo -en último término- un elemento trascendente de obligatoriedad moral natural que, como término de referencia, ofrezca la clave indispensable para poder asentar un concepto auténticamente jurídico del poder del derecho³⁸ (como le ocurrió al moralista Arturo Vermeersch)³⁹.

En realidad, la obligatoriedad moral es una virtualidad del objeto moral, inteligiblemente aprehendido en su esencial necesidad, es decir, como valor a priori sobre el sujeto racional. La obligatoriedad proyecta necesariamente su moralismo sobre cualquier comportamiento que se defina como moralmente obligatorio, porque es imposible que la obligatoriedad moral, en cuanto a tal, informe de hecho un contenido, empírico o ideal, volitivo o fáctico sin comunicarle al mismo tiempo la característica moral que constituye su

³⁴ ROMERO POSE, E., *Raíces cristianas de Europa. Del camino de Santiago a Benedicto XVI*, San Pablo, Madrid 2006. El obispo Romero Pose fue obispo Auxiliar de Madrid hasta su fallecimiento por un cáncer el 25 de Marzo de 2007. Esta sería su última obra escrita, que nos parece un referente en la línea de búsqueda de elementos claves para una nueva reconstrucción de Europa. Destacamos las siguientes páginas, 9-14, 52-55, 100-104, 133: "Barrunto que nunca como en la actualidad se ha reflexionado tanto sobre los orígenes, acerca del ser, historia y futuro de la Europa cristiana... a Europa le es consustancial el ser cristiana... la reflexión teológica y jurídica sobre Europa, su presente y su futuro, en el ámbito católico de los años inmediatamente posteriores a la II Guerra mundial no fue suficientemente atendido y en gran parte cedió el espacio al pensamiento no católico... dos grandes representantes que son Salvador de Madariaga y Enrique Moreno Báez abogaban por la conversión de los intelectuales a una conciencia europeísta viva y operante, cuyo primer cometido, sería el logro de la solidaridad moral como médula espinal de Europa... la dignidad y derechos humanos son valores que preceden a cualquier jurisdicción estatal...".

³⁵ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, "Juridicidad y eticidad", *Pensamiento* 6 (1950), p. 91: "El planteamiento constituye un quicio medular y una íntima entraña como cuestión capital".

³⁶ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, *Ética, Derecho e Historia. El tema iusnaturalista en la problemática contemporánea*, o.c., pp. 12-13.

³⁷ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, "Juridicidad y eticidad", o.c., p. 91.

³⁸ *Ibid.*, p. 93.

³⁹ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, *Ética, Derecho e Historia. El tema iusnaturalista en la problemática contemporánea*, o.c., pp. 46-47, 52, 67: "Para Vermeersch la ley meramente penal por sí misma, no tiende a crear, ni siquiera subsidiariamente, una obligación moral en conciencia... lo interesante de la concepción de Vermeersch desde el punto de vista del teórico del Derecho, está en que ha llevado hasta sus últimas posibilidades la discriminación del mundo de lo jurídico y del mundo de lo ético. Y, sin embargo, aún en este interesante y fino intento, el mundo de las valideces jurídicas ha tenido que venir a apoyarse en último término, en una obligatoriedad ética de Derecho natural, que le sirviera de soporte y la diferenciase de una pura facticidad sociológica, confiriéndole rango de normatividad".

esencia misma⁴⁰. Hay que renunciar, por tanto, a todo intento de disociación de los aspectos subjetivos y objetivos del Derecho⁴¹ y, a la vez, por exigencias de una fenomenología jurídica realista, a toda reducción que elimine del plexo axiológico jurídico la referencia a lo moral⁴². Todo orden jurídico, si es auténtico, se apoya necesariamente en el orden jurídico natural y el orden jurídico natural, sin confundirse con el orden moral, se integra en este último como parte en el todo y constituye un plexo espiritual de dimensiones estrictamente éticas⁴³.

En 1951 volvió a escribir Díez-Alegría en torno a la preocupación que mantenía sobre el problema más específico y palpitante de la filosofía moral, que es sin duda el de la "obligación"⁴⁴. Este problema interesa por igual a la filosofía moral en general y a la filosofía del derecho en particular, ya que para Díez-Alegría el campo del Derecho está esencialmente trascendido y transitado por el ámbito de lo moral, porque sin el bien y la obligación moral, el valor y la obligación jurídica son radicalmente insubsistentes. El ámbito jurídico se refiere trascendentalmente a lo moral, por eso hay una vinculación con lazos estrechamente fortalecidos entre la juridicidad y la eticidad. Sobre esta realidad reflexionó continuamente Díez-Alegría en sus investigaciones ya que el problema de la obligatoriedad moral conforma y configura el pensamiento de la segunda escolástica de los teólogos juristas de los siglos XVI y XVII. Díez-Alegría percibió que ésta es una cantera que recoge materiales sólidos y fecundos por lo que respecta al ámbito iusfilosófico, ya que las ideas éticas de estos pensadores pueden ser actualizadas, dinamizadas y repensadas por el hombre de hoy, por el

⁴⁰ Kant, en su *Crítica de la razón práctica*, planteó que la obligatoriedad supone libertad. Todo acontecer empírico, aún psicológico y humano está bajo el dominio categorial y necesario de un estricto determinismo causal. Para ampliar información de esta formulación remitimos al manual que reúne de forma excepcional el estudio de diferentes autores de filosofía: TEJEDOR CAMPOMANES, C., *Historia de la Filosofía en su marco cultural*, SM, Madrid 1986, pp. 289-290: "Una definición: principios prácticos son proposiciones que contienen una determinación universal de la voluntad... cuatro teoremas: Teorema I manifiesta todos los principios prácticos que suponen un objeto (materia) de la facultad apetitiva como motivo determinante de la facultad, son empíricos y no pueden proporcionar ley práctica alguna; Teorema II expresa que todos los principios prácticos materiales pertenecen, sin excepción, a la misma clase, y figuran bajo el principio universal del amor a sí mismo o de la felicidad propia; Teorema III explica que si un ser racional pretende pensar sus máximas como leyes prácticas universales, sólo puede pensarlas como principios que contienen el fundamento de la determinación de la voluntad en virtud de su forma; Teorema IV la autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de sus deberes... la ley fundamental de la razón práctica pura en relación con el Teorema III nos hace reflexionar sobre la siguiente cita: obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, simultáneamente, como principio universal... aquí está lo esencial de la *Crítica de la razón práctica*"

⁴¹ Entiéndase *Derecho objetivo* en el sentido de comportamiento prescrito y *Derecho subjetivo* como la fuerza de obligar a un comportamiento determinado.

⁴² DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., "Juridicidad y eticidad", o.c., p. 93.

⁴³ *Ibíd.*, p. 94: "Sólo el Derecho auténtico, de fondo metafísico y de sentido ético, enraizado en Dios, suprema fuente de justicia, resulta capaz de resistir".

⁴⁴ DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., "El fundamento ontológico de la obligación en Ignacio Martins y en Luis de Molina hasta 1592", *Pensamiento* 7 (1951), pp. 5-6: "La obligatoriedad aparece siempre a lo menos como una propiedad esencial, sino ya como uno de los aspectos de la esencia misma del bien moral, considerado en el ámbito de sus realizaciones sustanciales y necesarias. Es decir, que aquellos valores morales cuya ausencia es antimoral (valores morales necesarios desde el punto de vista del orden moral) precisamente en cuanto valores morales necesarios, son siempre obligatorios, sea cual sea el proceso por el que la especulación filosófica trata de explicar la realidad y las fuentes de su obligatoriedad".

hombre del espíritu moderno⁴⁵.

En esta sucesión de intereses académicos en torno al ámbito jurídico y su relación con la ética, el primero de los tratados eborenses conocidos en el que se toca el problema de la esencia de la ley y el fundamento de la obligación, es el comentario *De Legibus*, profesado por el portugués Ignacio Martins en 1570⁴⁶. Ignacio Martins distingue los tres actos que hay que tener en cuenta, tratándose de la ley en su sentido ético jurídico⁴⁷: el dictamen del entendimiento, la elección de la voluntad y la denuncia de esta voluntad por una intimación, que se hace en el momento en que el legislador, primero con la mente y después de palabra o por escrito, expone por imperativo⁴⁸ lo que quiere que los súbditos hagan. Fijada esta doctrina del imperio, Ignacio Martins establece ciertas conclusiones, al decir de Díez-Alegría, sobre el problema de la ley, volviendo a reflejar la doctrina tradicional tomista que plantea que la razón de ley propiamente consiste en el acto del entendimiento que impera, pero presupone la elección, por la que la voluntad quiere que se haga aquello que impera el entendimiento y el dictamen de la recta razón sobre esa misma cosa que debe hacerse⁴⁹. La conclusión más interesante que señala Díez-Alegría resulta bastante original con respecto a planteamientos anteriores. Es la siguiente:

El dictamen mismo de la razón recta por el que se determina que debe hacerse algo,

⁴⁵ Ibid., pp. 7-8: "Hemos comenzado por estudiar la figura del gran teólogo jurista Luis de Molina, cuya doctrina sobre la obligatoriedad de la ley natural apenas había sido examinada... cronológicamente Molina es anterior no sólo a Suárez, sino al menos por lo que respecta a sus producciones más antiguas también a Gabriel Vázquez... Molina, formado en Coimbra fue desde 1568 a 1584 profesor de la Universidad de Évora y residió en Portugal hasta principios de 1591... la primera vez que Molina toca el problema de la obligatoriedad de la ley natural es en el verano de 1570 sobre las cuestiones 98-108 de la Prima Secundae de Santo Tomás, estas lecturas habían sido precedidas inmediatamente en la misma cátedra y curso por las lecturas del Portugués Ignacio Martins sobre las cuestiones 77-97 de la Prima Secundae. De estas lecturas de Martins formaba parte un comentario a las cuestiones De Legibus (1-2, qq 90-97) que al interrumpir Martins sus lecciones vino a ser continuado por Molina..."

⁴⁶ Ibid., p. 8: "Este breve Dictado contiene una página muy interesante que basta para asegurar a su autor un puesto, si bien sea modesto, en la historia de la doctrina ética del siglo XVI. Mérito, por cierto no pequeño en quien sólo durante algunos meses estuvo dedicado a la enseñanza de la teología y después nunca volvió a ocuparse en los trabajos académicos".

⁴⁷ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, "El conimbricense Ignacio Martins S.I. y el concepto de ley de las lecturas de 1570 en la Universidad de Évora", *Revista Portuguesa de Filosofia* (1955) [Actas do I Congresso Nacional do Filosofia] pp. 546-548: "Analiqué el concepto de ley y puse de relieve su significación para la Historia de las ideas éticas en el mundo luso-hispano del siglo XVI, donde profesores portugueses y españoles colaboraban estrechamente... este Congreso ha sido organizado con ocasión del cuarto centenario de la fecha en que los Padres de la Compañía de Jesús inauguraron oficialmente la enseñanza de la filosofía en Portugal, al hacerse cargo de ella en el Colegio de Artes de Coimbra. Martins fue uno de los profesores que iniciaron aquella docencia en 1555. Ignacio Martins nacido en Gouvea, ingresó en la Compañía de Jesús el 17 de abril de 1547, once meses antes que Pedro de Fonseca... El Cardenal Infante Don Enrique había fundado un Colegio para la Compañía de Jesús en su ciudad de Évora, obteniendo licencia para que se inaugurase en él un curso de Artes (filosofía). Tres años después de la llegada de Martins, el Colegio de la Compañía de Jesús era elevado a Universidad. La Bula de erección es de 20 de septiembre de 1558".

⁴⁸ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, "El fundamento ontológico de la obligación en Ignacio Martins y en Luis de Molina hasta 1592", *Pensamiento* 7 (1951) p. 9: "El imperativo presupone si el acto de la voluntad, propia y esencialmente, consiste en aquella expresión por la que el entendimiento enuncia con cierta intimación que se haga algo".

⁴⁹ Ibid., p. 9.

en las cosas que son de derecho natural, tiene razón de ley antecedentemente a todo acto de la voluntad y del entendimiento imperante por un verbo de modo imperativo. En cambio, en las cosas que son de derecho puramente positivo no tendrá razón de ley si no se sigue aquel imperio⁵⁰.

Lo interesante de esta conclusión de Martins es que plantea de forma nítida la distinción entre la ley natural y la ley positiva en la determinación misma de la noción ética de ley, y junto a esta formulación también precisa con absoluta claridad que la obligatoriedad absoluta de la ley natural es anterior, según el orden de signos de la razón, al imperio divino legislativo en cuanto tal. La ley natural se explica adecuadamente por la ley eterna y ésta, que se funda inmediatamente en la esencia divina, es un dictamen de la razón, que antecede lógicamente en Dios a todo imperio moral post-volitivo considerado en cuanto tal⁵¹. El dominico Martín Ledesma había recogido una orientación semejante⁵². Realmente se trata de una necesidad ética de la cosa, que se nos impone y que nos manda, y esta necesidad al ser enunciada por la razón se nos impone inteligiblemente y por consiguiente moralmente⁵³. Ledesma, entre las razones generales que aduce para probar que la ley en toda su generalidad es propia de la razón, aporta la siguiente:

Que la misma ley natural no es un acto de voluntad, sino de la razón; luego ninguna otra lo será. El antecedente es manifiesto, porque la ley natural consiste en el conocimiento.⁵⁴

Ledesma se acerca mucho a la conclusión de Martins, pero este último planteó la cuestión con mucha más nitidez, llegando hasta la raíz de la cuestión de forma terminante y

⁵⁰ Ibid., pp. 9-10.

⁵¹ Ibid., p. 10: "Esta doctrina se contiene de manera enteramente precisa también en Gregorio de Rimini, en el comentario al Segundo Libro de las Sentencias. Estos planteamientos aparecen igualmente en Martín de Ledesma, ya que tanto para Martins como para Ledesma la esencia formal de la ley no puede ser determinada por referencia a un solo y mismo acto, pues, el acto formal constitutivo de ley no es siempre el mismo".

⁵² DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los maestros de la Universidad de Évora de 1565 a 1591. Estudio histórico y textos inéditos*, O.c., pp. 69-72: "Según Ledesma la esencia formal de la ley no puede ser determinada por referencia a un solo y mismo acto, el imperio, pues el acto formal constitutivo de la ley no es siempre el mismo. La ley es siempre una enunciación o proposición que envuelve un precepto. Es decir, que no es una enunciación puramente aprehensiva de un hecho, sino que es una enunciación que notifica una necesidad moral de obrar... la ley natural propiamente es un dictamen por modo de juicio práctico de lo que se ha de hacer: hay que evitar el mal y seguir el bien..."

⁵³ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., "El fundamento ontológico de la obligación en Ignacio Martins y en Luis de Molina hasta 1592", *Pensamiento* 7 (1951) p. 12: "Afirma Ledesma que la conclusión o dictamen práctico de la virtud que permanece en los hombres a manera de hábito, esa es la ley... y es de saber que el entendimiento se da al simple conocimiento, en segundo lugar se da la enunciación, en tercer lugar se da el discurso. Por tanto la ley sólo puede ser la enunciación... la ley es o el juicio por modo de imperativo o el imperio a modo de imperativo: hay que hacer o evitar"

⁵⁴ Ibid., p. 13. Ledesma sigue planteando que la ley natural es un dictamen de lo que se ha de hacer y nuevamente nos plantea evitar el mal y seguir el bien, por tanto, la ley natural a diferencia de la ley positiva es un juicio cuasi-imperativo.

precisa. Martins no solamente afirmó con claridad que la ley natural en la mente humana tiene forma de juicio, sino que además definió con toda precisión que la obligatoriedad absoluta de la ley natural es anterior, según el orden de la razón, al precepto divino mismo en cuanto tal⁵⁵. El desarrollo doctrinal de Martins supone una aportación digna a todas luces de ser destacada⁵⁶, representando un nuevo y apreciable progreso dentro de la línea doctrinal a que pertenece⁵⁷.

Señalamos siquiera brevemente la aportación de Luis de Molina a este debate:

En lo relativo a la esencia y obligatoriedad de la ley natural: en las cosas que son de derecho natural, el dictamen mismo de la recta razón en que se determina que es necesario hacer algo, tiene categoría de ley... al principio mismo de su dictado subraya con fuerza Molina el carácter intrínseco e inmediato de la ley natural: la ley natural ha sido dada intrínsecamente a nuestras mentes por la naturaleza misma... Los contenidos de derecho natural afirma Molina que son aquellos que de suyo, dejada aparte toda ley positiva, tienen la categoría de deberes, porque se deducen de los principios morales como cosas que deben ser hechas o no ser hechas... Molina atribuye a la ley natural una virtualidad rectora absoluta... Para Molina el mal moral es absolutamente ilícito, no en virtud de un imperio divino necesario sobreañadido, sino inmediatamente, idénticamente, en fuerza de su misma esencia...⁵⁸.

Para Molina la bondad moral consiste, por tanto, en la adecuación y conformidad con la recta razón y, consiguientemente, con la ley de Dios. El bien moral, que es el bien de la virtud, resalta en el acto libre del hecho de que uno se conforma con la recta razón, con la ley de Dios. A él se opone el mal moral, que consiste en la privación de aquella conformidad con la recta razón y con la ley de Dios⁵⁹.

¿Filosofía católica?

Como vemos, nos encontramos en el centro de disputas escolásticas que no son de

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 14.

⁵⁶ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los maestros de la Universidad de Évora de 1565 a 1591. Estudio histórico y textos inéditos*, O.c., pp. 63-65, 126, 143-144, 145: "La ley en su sentido más propio consiste esencial y formalmente en un imperio intelectual, que presupone un acto electivo de la voluntad y el dictamen previo de la recta razón. El carácter de este imperio racional viene determinado por la naturaleza del acto interno, y no depende del modo de su expresión exterior... Martins pone suficientemente de relieve que todas las conclusiones que se derivan como tales con certeza de los principios morales necesarios, pertenecen absolutamente al derecho natural...".

⁵⁷ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., "El fundamento ontológico de la obligación en Ignacio Martins y en Luis de Molina hasta 1592", *Pensamiento* 7 (1951) p. 16.

⁵⁸ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los maestros de la Universidad de Évora de 1565 a 1591. Estudio histórico y textos inéditos*, O.c., pp. 76-77, 81-84.

⁵⁹ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., "El fundamento ontológico de la obligación en Ignacio Martins y en Luis de Molina hasta 1592", *Pensamiento* 7 (1951) p. 20.

ninguna manera simples descripciones, ya que los autores tratan de concebir y delimitar con perfecta claridad el bien y el mal morales y lo intentan teniendo en cuenta tanto la razón como la ley eterna preceptiva⁶⁰. Molina había trazado un esquema, según Díez-Alegría, relativamente completo de la doctrina sobre la ley natural. Este planteamiento fue rechazado por el eminente profesor J. Rabeneck, quien disintió de la conclusión sostenida por Díez-Alegría sobre los maestros eborenses según la cual éstos declaraban con absoluta precisión que la obligatoriedad de la ley natural es anterior a todo precepto⁶¹.

Constatamos que la teología escolástica española, como venimos recogiendo en este periplo intelectual, fue probablemente la principal corriente de pensamiento tras las definiciones dogmáticas salidas del concilio de Trento, llegando a ser la religión católica y los valores religiosos los que impregnaron toda la sociedad, así como el clima espiritual e intelectual que definió la vida colectiva de aquella época⁶².

Díez-Alegría se cuestionó si podía hablarse, por tanto, de una filosofía propiamente cristiana⁶³, lo que abrió un nuevo camino al problema metodológico, pues la preocupación por el método es central en el pensamiento filosófico moderno⁶⁴. Se trata, sin duda alguna, de una

⁶⁰ Ibid., pp. 23-27.

⁶¹ Para ampliar información remitimos a DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., "¿Qué piensa Molina sobre el fundamento de la obligatoriedad de la ley natural?", *Pensamiento* 10, 1954, pp. 189-195. También se puede ampliar información en DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., "El problema del fundamento ontológico de la obligación en la obra de 'Iustitia' de Luis de Molina (1593-1600)", *Pensamiento* 7 (1951) pp. 203-222.

⁶² FUSI, J.P., *España. La evolución de la identidad nacional*, Temas de hoy, Madrid 2000, pp. 115-119: "La Teología escolástica española (Melchor Cano, Domingo de Soto, Arias Montano) son grandes corrientes de pensamiento... Calderón escribió muchos dramas religiosos (*El príncipe constante*, *La devoción de la cruz*, *El mágico prodigioso*...) y numerosos autos sacramentales, obras de teatro de tema sagrado (*El gran teatro del mundo*, *La cena del rey Baltasar*, *El diablo mundo*...) ... El Greco, Rivera, Zurbarán y Murillo, fueron pintura y escultura religiosas, devocionales... Murillo creó la iconografía del culto a la Inmaculada Concepción... Cisneros creó a principios del siglo XVI la Universidad de Alcalá al servicio, de la mejor formación teológica de la Iglesia..."

⁶³ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., "Filosofía y concepción del mundo en relación con el problema de una filosofía católica", *Pensamiento* 7 (1951) pp. 503-504.

⁶⁴ La totalidad de la construcción kantiana en sus Críticas se refiere directamente al problema del método y la fenomenología desde Edmund Husserl quiere ser y es precisamente un Método. Husserl publicó en 1911 (cuando Díez-Alegría estaba saliendo del seno materno) un artículo programático (*La filosofía como ciencia estricta*, Nova, Buenos Aires, 43-109. Traducción de Elsa Tavernier) donde propugnaba el establecimiento de una filosofía estrictamente científica, mediante la aplicación del método fenomenológico. En la última parte de este trabajo Husserl contraponía el ideal de una filosofía estrictamente científica a las llamadas filosofías de *Weltanschauung* (esta expresión se refiere de ordinario al resultado de una cierta experiencia vital, compleja y totalizadora, condicionada por las experiencias vitales particulares y por las reacciones personales ante el choque de experiencias, en que se va moderando la individualidad característica de la propia personalidad). Para ampliar información sobre estos aspectos remitimos a los siguientes documentos: DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., "Filosofía y concepción del mundo en relación con el problema de una filosofía católica", *Pensamiento* 7 (1951) p. 507, y la segunda aportación que hacemos se basa en las disertaciones orales del profesor Víctor Manuel Tirado San Juan, en la Fundación Zubiri, entre el 20 de febrero al 26 de junio de 2007 y del 12 de febrero al 17 de junio de 2008 (apuntes recogidos por el propio doctorando), donde destacamos las siguientes afirmaciones: "La epojé deja ante nuestra vista la conciencia entera en su mismísima especificidad... o sea que la finalidad de la epojé es hacernos visible la conciencia pura. Así, nos permitirá ver como está Dios en la conciencia pura, pero ver como está Dios en la conciencia pura no nos permitirá pasar a hablar de Dios en sí mismo... la cuestión es que la epojé fenomenológica tal y como la practica Husserl cierra la vía a un acceso cosmológico a Dios, pues el mundo queda reducido a rendimiento de la conciencia trascendental constituyente, por lo que no tiene entidad para sustentar el ser trascendente de Dios".

filosofía sapiencial porque son sentencias que se apoyan en la sabiduría de los siglos⁶⁵. De esta experiencia resulta en el hombre una actitud vital cuyos factores constitutivos cuentan con las experiencias teóricas, axiológicas y prácticas que apuntan a vivencias estimativas y volitivas que sirven de base a la intuición y sobre ellas se construye un conocimiento experiencial de valor lógico. Cuando el resultado de todos estos procesos resulta una experiencia conjunta y personal del cosmos cuya configuración viene dada por las experiencias valorativas (religiosas, estéticas, éticas y políticas), estamos verdaderamente en presencia de una sabiduría (*weltanschauung*) y de una concepción de la vida, del mundo, del hombre. Esta filosofía se construye sobre la concepción vivencial del mundo, apoyándose en ella, pero utilizando a la vez los resultados de las ciencias y los frutos de una ulterior elaboración⁶⁶. Esta sabiduría es vital y está preñada de contenidos profundos pero es rebelde a la conceptualización. Por eso Husserl frente a ella propone el ideal de la filosofía científica⁶⁷. Para Husserl solo hay un remedio: la crítica científica, para llegar a la cual es imprescindible la ciencia filosófica (pues sólo la ciencia puede decidir, y su decisión lleva el sello de la humanidad). En el ideal husserliano de filosofía estrictamente científica no puede quedar lugar para influjos de la voluntad y de los afectos, para iluminaciones de la revelación e influjos de la moción del Espíritu en el proceso de la construcción racional⁶⁸.

Resuenan los planteamientos agustinianos, cuando el santo echaba en cara a los maniqueos su pretensión de poder darnos una filosofía estrictamente científica, que se concebía en una perspectiva no muy distinta de la de Husserl⁶⁹, y en un plano más teórico explica Santo Tomás que la mente humana no puede llegar al pleno conocimiento de la verdad, sino mediante un cierto movimiento discursivo que queda vinculado a un cierto conocimiento directo e intuitivo. Hay, pues, en el conocimiento del espíritu humano elementos intuitivos, que son poseídos por el alma humana por una "especie de participación tenue", de manera que las verdades que se captan en tales intuiciones no son asimiladas con una plenitud de posesión, sino de una manera inefable. Es, pues, inmanente al conocimiento

⁶⁵ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., "Filosofía y concepción del mundo en relación con el problema de una filosofía católica", *Pensamiento* 7 (1951) p. 504.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 507-508.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 508: "El historismo y el naturalismo empirístico amenazan con reducir las ideas a puros hechos empíricos y convertir toda realidad y toda vida en un amasijo de puros datos de hecho ininteligibles y vacíos de idea. De este modo la espiritual indiferencia de nuestro tiempo ha llegado a hacerse insoportable, porque la vida humana, con una necesidad radical e insoslayable necesita sentirse fundada en normas ideales de validez absoluta".

⁶⁸ *Ibid.*, p. 509.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 510.

del espíritu humano en su condición terrenal un elemento de penumbrosidad⁷⁰. Por tanto, el entendimiento aprehende suficientemente la verdad, pero sin poder llegar a abarcarla reflejamente por todas partes⁷¹, reduciéndola a una plenitud de distinción.

Con lo expuesto hasta ahora podemos constatar claramente la idea de que la filosofía católica no es una filosofía estrictamente científica en el sentido de Husserl, aunque ambas posiciones coinciden plenamente, según el profesor Díez-Alegría, en el repudio del relativismo historista y del voluntarismo irracional⁷².

La filosofía propia del pensamiento tradicional católico es una filosofía abierta a intuiciones directas irreducibles a la racionalización meramente matemática, conjugando influjos afectivos con una posible ayuda proveniente de modos de conocimiento superiores. Estas vivencias son para la filosofía católica vivencias de acceso intelectual auténtico a una verdad objetiva, porque tanto su mecanismo como los elementos estimativos y afectivos que las fecundan pertenecen al fondo estructural de la vida espiritual del hombre y su legitimidad esta por encima de las contingencias del devenir histórico⁷³.

El saber filosófico es un abrirse de la mente a las cosas, una presencia noemática de la realidad del espíritu⁷⁴. Hay una potencia objetiva mediata o inmediata, una fenomeneidad de los aspectos naturalmente cognoscibles del objeto, que se hacen presentes al espíritu inteligente. Es una vivencia intelectual del espíritu. Juan de Santo Tomás (1589-1644) nos hace pensar sobre estas cuestiones:

Nuestro entendimiento es una pura potencia y muy imperfecta en el orden inteligible... si el entendimiento recibe una luz de condición y perfección superior, podrá, siguiéndola, proceder al conocimiento más perfecto... pero no para quitarle el modo de querer y de determinarse libremente. Y como en ese orden Dios es el agente actualísimo y universalísimo y raíz de toda libertad, mueve a la libertad con la última actualidad al acto...⁷⁵

En medio de este contexto conceptual y filosófico, la Iglesia se plantea a través de la

⁷⁰ Ibid., p. 511.

⁷¹ Ibid., p. 512.

⁷² Ibid., p. 512.

⁷³ Ibid., p. 513: "La filosofía *Weltanschauung* a la que Husserl se refiere, tiene un valor personalístico y temporal. Al ampliarse el horizonte de la vida espiritual de la Humanidad (en continuo cambio de formas de cultura, de contrastes del espíritu, de experiencias, de valoraciones, de finalidades), cambia la *Weltanschauung* y cambia con ella la filosofía...la *Weltanschauung* pertenece a la comunidad cultural y al tiempo...".

⁷⁴ Ibid., p. 517: "... el entendimiento es fecundado y confortado en su función filosófica por la coexistencia de certezas de otro orden en la unidad subjetiva de una misma vida espiritual, esto se hace porque la iluminación objetiva concomitante de orden teológico hace que la luz de inteligibilidad filosófica resulte en si misma más asequible a la corriente vivencial del conocimiento que aprehende".

⁷⁵ FERNÁNDEZ, C., *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII*, BAC, Madrid 1986, 993.

Humanis Generis que no puede admitir el voluntarismo gnoseológico propiamente dicho, es decir, que el hombre, sin percibir con la mente la verdad pueda alcanzarla directamente mediante una elección de libre arbitrio de la voluntad⁷⁶. Defiende igualmente la Iglesia la posesión filosófica de verdades ciertas e inmutables, en cuestiones esenciales y principios evidentes por si mismos a la mente humana o de aquellos juicios que se apoyan en la sabiduría de los siglos⁷⁷. La Iglesia reconoce a la razón humana la capacidad de demostrar con certeza la existencia de un Dios personal y de expresar rectamente la ley natural, y la Iglesia quiere, finalmente, una filosofía abierta a todo progreso y evolución legítima⁷⁸.

Díez-Alegría quiso dejar claro con toda su exposición que la doctrina *iusnaturalista* de la tradición del pensamiento católico y escolástico es el mismo Derecho Natural el cual postula la exigencia de una sociedad civil y de una estructura jurídica positiva en virtud de exigencias radicales de la estructura metafísica de la persona humana, que es esencialmente social⁷⁹. El derecho (a secas) tiene realmente una validez normativa, no dependiendo de la contingente actitud de cada particular libertad⁸⁰. El derecho se impone⁸¹ por tanto, no es una norma puramente teórica, cuya vigencia queda al arbitrio de cada uno en cada momento. Por eso, el profesor Díez-Alegría precisó que la normatividad del Derecho es un dato esencial fenomenológico en el sentido más noble y fecundo de la palabra, por tanto, no meramente fáctico. Díez-Alegría se mueve en el terreno de una concepción realista espiritualista. El realismo viene dado por una plenaria y auténtica fenomenología de lo real que se logra en la vida y que es accesible a la razón⁸².

⁷⁶ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., "Actitud de la Iglesia ante la filosofía en la 'Humanis Generis'", *Revista de Filosofía* 10, nº 38 (julio-septiembre), 1951, pp. 555-556.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 556.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 557.

⁷⁹ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., "Deber moral y validez jurídica", *Pensamiento* 8, 1952, p. 313.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 314.

⁸¹ Esto lo admite Kant, el positivismo, la teoría pura de Kelsen. Para ampliar información remitimos a la obra GARCÍA MORENTE, M., *Lecciones preliminares de filosofía*, Porrúa, México 1989, pp. 171-244. También es interesante reseñar el artículo de DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., "Deber moral y validez jurídica", *Pensamiento* 8, 1952, pp. 315-318: "El positivismo (Cossio), reduce validez a vigencia, pero entiende ésta en un sentido social... Cossio es un positivista sui generis y no puede catalogado históricamente en el positivismo jurídico estrictamente dicho, intenta dar un contenido axiológico al Derecho mismo y tratando de enraizarlo en un valor puro de sacrificio, justificado por vía de fenomenología existencial... en el campo neohegeliano, Gentile considera la norma como un momento secundario del Derecho, como una pura instancia de abstracción del Derecho, siendo este último pura ética, entendida como autocreación del yo trascendental, del espíritu, en cuanto voluntad en acto... Kelsen al ir a buscar un último resolutorio a la validez puramente jurídica del sistema de normas cae en el empirismo de la facticidad".

⁸² DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., "Deber moral y validez jurídica", *Pensamiento* 8, 1952, p. 316: "Son sugestivas las experiencias de Gabriel Marcel, que alcanza definitivamente la posición realista en un continuado contacto vivencial con las tragedias de la oficina francesa de desaparecidos durante la Guerra del 14. También si se entiende en un sentido profundo y correcto la frase acusatoria de Kierkegaard contra Hegel continua siendo una refutación radical: en general pasa con los filósofos como con la mayoría de las gentes, en el fondo, en su vida cotidiana, usan categorías totalmente distintas que en sus especulaciones... de ahí la mentira y confusión que reina en la ciencia..."

Cuando llegamos a estas bases y sustratos de hondura del propio pensamiento, es preciso recurrir a una evidencia que se nos da como fenomenología de la realidad concreta, que es penetrada por la razón del hombre en una captación metaempírica que discierne la esencia misma del dato, sin quedarse en la pura existencialidad de un hecho singular, temporalmente anclado y empíricamente constatado⁸³. Tal es el caso de la esencia de la normatividad jurídica⁸⁴. Y como último resolutorio de la normatividad del Derecho no puede quedar más que un valor moral, una fuerza espiritual de tipo ético, o bien una presión empírica y puramente física⁸⁵. También aquí le corresponde tener una palabra a una fenomenología auténtica, realista y espiritualista, establecida en el interior de las situaciones reales de la humana coexistencia. Hay que buscar el punto de vista de aquellas situaciones cruciales en que la profunda y esencial dimensión de ese coexistir se nos revela plenamente, en que basta una sola experiencia para captar la esencia misma, metaempírica del Derecho. Esta situación constituye un verdadero existencial del Derecho ("existencial" lo tomamos aquí como sustantivo, refiriéndonos a coyunturas, experiencias, modos de ser concreto en que se hacen patentes las esencias, estructuras, nexos de carácter absoluto...). Díez-Alegría reafirmó estos términos y se refirió inequívocamente a una manifestación de esencias o nexos trascendentes, que podrán ser expresados ulteriormente en conceptos y principios abstractos de valor universal. Está en la experiencia viva y colectiva de aquellos momentos y coyunturas concretas en que los más radicales valores de justicia son conculcados y desconocidos, son atropellados por la fuerza, siendo esta experiencia aún mayor cuando la violación es realizada por fuerzas organizadas⁸⁶. Es precisamente en la coyuntura de estas situaciones límite de atropello organizado, estatalizado, revestido de formas instrumentales jurídicas, dónde se le revela al hombre la irreductibilidad del Derecho a la fuerza física, a la pura facticidad de las coacciones, de toda suerte de empíricas presiones psicológico-sociales, de la constricción de

⁸³ RONZÓN, E., "La revista Theoria y los orígenes de la filosofía de la ciencia en España", *El Basilisco* 14 (1982-1983) pp. 20-21: "La filosofía está más bien interesada en problemas de tipo metafísico, existenciales, morales, en cuestiones que por otro lado son de común interés con los orteguianos... Sin duda tal actitud y planteamiento hacia la ciencia conlleva una cierta dosis de racionalismo. Habría que tener en cuenta ciertas figuras de la época. Además de los jesuitas (P. Iriarte, P. Díez-Alegría, P. Hellín, P. Alejandro, P. Echarri, P. Ceñal) Habría que mencionar al P. Marín Solá, P. Santiago Ramírez, P. Guillermo Fraile, P. Sauras, Leopoldo Eulogio Palacios, Angel González Alvarez (bajo cuyos auspicios se traduce a Márechal), Millán Puelles... Es éste, sin duda, un grupo no muy homogéneo, desigual en muchos aspectos, y al que, como tal, habría que hacer multitud de matizaciones. Pero tal vez en su conjunto puedan ser calificados como el sector más riguroso, estricto, aún no siendo, indiferentes a otras corrientes filosóficas generales, dentro del neotomismo nacional...".

⁸⁴ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., "Deber moral y validez jurídica", *Pensamiento* 8, 1952, p. 318.

⁸⁵ LISSARRAGUE, S., "El acto social", *Revista de Estudios Políticos* XXXVI, Madrid 1956, pp. 27-42. Según Lissarrague, cuando el obrar social alcanza su máxima interiorización, tomando la forma de creencia social, deja de revestir el carácter normativo.

⁸⁶ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., "Deber moral y validez jurídica", *Pensamiento* 8, 1952, p. 319.

un mecanismo político organizado sobre el terror y el miedo.

Hoy realmente la existencia de derechos que son anteriores y superiores a toda estructuración de Derecho positivo (ya que todo atropello constituye un hecho antijurídico porque manifiesta una esencial injusticia y, por tanto, la esencial vinculación del derecho a la ética, así como la existencia de un Derecho natural, soporte y norma de todo otro derecho) aparece nítidamente en la coyuntura de dramáticos descarríos y en la vivencia de las grandes conculcaciones de la justicia⁸⁷. Estas afirmaciones forman parte del desarrollo de la esperanza que hay en el fondo de cada obra y artículo de Díez-Alegría. Es el humus que sustenta la posibilidad de re-construir una Europa más humana.

Una confirmación impresionante de toda esta realidad que venimos descubriendo sobre la actual y decidida vuelta al Derecho natural, la podemos leer en el gran jurista germano Gustavo Radbruch en 1947:

La ciencia del Derecho tiene que volverse de nuevo a lo que constituye la milenaria sabiduría común de la Antigüedad, de la Edad Media cristiana y de la época de la Ilustración, que se da un Derecho superior a la ley, un Derecho natural, un Derecho divino, un Derecho racional: en una palabra, un Derecho supralegal, con arreglo al cual lo injusto es siempre injusto, aún cuando esté configurado en formas legales, ante el cual la sentencia pronunciada sobre la base de una tal ley injusta no constituye administración de justicia, sino más bien atropello del derecho, por más que el atropello pueda quizá no serle imputado como culpa personal al juez, en razón de su formación jurídica positivística⁸⁸.

Resaltó Radbruch la experiencia profunda del hombre de postguerra, que se dio cuenta de hasta dónde pudo llegar la influencia negativa de la legislación nacional-socialista, y cómo la convicción de que las leyes positivas que emanan de un poder injusto no son sólo injustas sino decididamente homicidas (leyes de Núremberg), aunque tengan la fachada formal de legalidad. Esta realidad debe servir para poner encima de la mesa todo el pensamiento anterior y tener la convicción de que la búsqueda de un Derecho superior a la Ley se plantea como algo objetivamente deseable.

Díez-Alegría quiere dejar con un fundamento consistente la posición fundamental, establecida a partir de una fenomenología jurídica originaria que se mueve desde el principio en un plano realista espiritualista, porque implica y presupone una metafísica de este signo, así como una recta gnoseología que valora el punto de partida fenomenológico, sin negar con

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 320.

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 321.

ello el valor irrenunciable del pensar abstracto y del discurso racional⁸⁹.

La fundamentación del Derecho sólo puede lograrse mediante su referencia a un orden ético de justicia fundado en esenciales relaciones ónticas que tiene su última razón de ser en Dios. Este orden ético de justicia, en cuanto norma obligatoria de relaciones y situaciones jurídicas, referentes a exigencias de justicia, constituye un Derecho natural que está a la base de todo Derecho positivo. El Derecho en toda su generalidad se define como norma de coexistencia jurídicamente válida, con una validez que se explica en relación a una obligatoriedad ética⁹⁰.

Díez-Alegría en todo este desarrollo intelectual, constata que tiene sentido preguntarse acerca de nuestras libres decisiones ya que cada uno de nosotros debe afrontar la carga de la respuesta, esto supone, que las acciones humanas tienen un sentido de orden axiológico, susceptible de ser juzgado en referencia a un mundo de valores, porque sin referencia a valores no hay responsabilidad, ya que el sentido plenario de la responsabilidad surge del enfrentamiento de la libertad con un orden de valores éticamente necesarios, es decir, moralmente debidos, obligatorios⁹¹.

En el hombre adulto, que tiene uso de razón, que es capaz de autodecisión, de comportamiento y de conducta, sujeto activo y consciente de un bíos humano, cabe preguntarse si es inmediato y originario el sentimiento estricto de responsabilidad moral, de virtud y pecado, de valor trascendente de las autodeterminaciones frente a un deber moral que se manifiesta como absoluto. La tradición teológica y filosófica del catolicismo medieval planteaba que hay una luz de evidencia inmediata que parte de las entrañas de la subjetividad, como espíritu y que ha sido plantada allí por el Creador como un reflejo de su propia luz. Esta luz ilumina al hombre sobre el sentido de las cosas y hace al hombre consciente de su responsabilidad de una manera indefectible y originaria. Es una concepción de procedencia platónico-agustiniana, que Guillermo de Auxerre pasó a Tomás de Aquino, aunque también

⁸⁹ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., "Filosofía y concepción del mundo en relación con el problema de una filosofía católica", *Pensamiento* 7 (1951) p. 515 (remitimos a la nota al pie de página número 23): "Nos parece enteramente justa la observación de Dietrich Von Hildebrand de que la fenomenología rectamente entendida, representa el método filosófico originario y no constituye en sí ninguna novedad, sino que se haya en el fondo de todos los grandes descubrimientos y avances de la filosofía tradicional. La novedad está sólo en haberse hecho consciente y sistemático el empleo, de este método originario natural de la filosofía... por nuestra parte creemos que es capital insistir en que hay contactos auténticamente fenomenológicos con la realidad misma (metaempírica, metafísica y esencial de objetos) y que son sin embargo penumbrados, fugaces, irreductibles a una plena distinción, a una claridad cartesianizante. En realidad una concepción de la fenomenología estrictamente científica en el sentido de Husserl es antifenomenológica y conduce bastante consecuentemente a la posición idealista o esceptica, pues la trascendencia del conocimiento que llega a realidad misma, implica ya hasta cierto punto el misterio".

⁹⁰ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., "Deber moral y validez jurídica", *Pensamiento* 8, 1952, p. 323.

⁹¹ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., "Deber moral y responsabilidad", *Revista de Filosofía* 13, n° 48 (enero-marzo), 1954, p. 173.

entre sus fuentes encontramos el neoplatonismo y la última etapa de la Estoa⁹².

Los discípulos de Santo Tomás, en la segunda escolástica (Domingo Báñez, 1528-1604, y Juan de Lugo, 1583-1660) se atuvieron a la concepción de que la razón de ser del deber moral absoluto (*sine qua non*) es el precepto de Dios (este precepto no puede ser conocido originariamente porque Dios no es objeto de intuición, sin embargo, la obligación es percibida intuitivamente):

Justicia y derecho son nociones relativas, pues son una virtud y su objeto; por eso no se las puede tratar separadamente, sino que, al dar la definición de la justicia, habrá al mismo tiempo que definir y explicar lo que es el derecho.⁹³

Desde la Edad Media existió la teoría de que el deber moral subsistía sin necesidad de precepto, en lo que se refiere a la llamada ley natural. Esto lo había sostenido Gregorio de Rimini⁹⁴ en el siglo XIV, alineándose con Ignacio Martins, Luis de Molina, Gabriel Vázquez y Rodrigo de Arriega entre los siglos XVI y XVII⁹⁵. Hugo Grocio asumió también las posiciones de Gregorio de Rimini⁹⁶.

En la época de la Ilustración se llegó a una concepción secular, no teológica, de los fundamentos del deber moral absoluto, del Derecho y de la sociedad. Distinto es el camino emprendido por Immanuel Kant con su autonomía (la especulación moral quiere ir a la norma por la norma, con una tal pureza apriorica que el hombre se pierde) y también, las formas últimas de ética de la situación, están enraizadas en las filosofías de la existencia, en reacción contra el normativismo puro kantiano⁹⁷.

⁹² DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., "Deber moral y responsabilidad", *Revista de Filosofía* 13, nº 48 (enero-marzo), 1954, pp. 173-174.

⁹³ Juan de Lugo expone sobre la justicia y el derecho (Disputación I), remitimos a la obra siguiente de FERNÁNDEZ, C., *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII*, BAC, Madrid 1986, p. 1070

⁹⁴ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los maestros de la Universidad de Évora de 1565 a 1591. Estudio histórico y textos inéditos*, o.c., pp. 177-178: "La posición de la escuela de Évora es del más alto interés, recogiendo y dando forma enteramente definida a una dirección doctrinal que viene de la Edad Media (se halla con toda nitidez en Gregorio de Rimini, por ejemplo)... los maestros eborenses declaran con absoluta precisión que la obligatoriedad de la ley natural es anterior a todo precepto... pero esta doctrina general, que considera fundada la obligación moral de la ley natural con anterioridad a todo precepto, aún divino, es susceptible de adoptar matices muy diversos y hasta contrarios. Puede, en primer término, considerarse como fundamento suficiente de la obligación a la naturaleza racional en su pura inmanencia, de suerte que se afirma hipotéticamente la subsistencia de la obligación aún en el supuesto absurdo de que Dios no existiese. (Históricamente esa posición, que estaba ya expresamente en el teólogo medieval Gregorio de Rimini...)"

⁹⁵ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., "Deber moral y responsabilidad", *Revista de Filosofía* 13, nº 48 (enero-marzo), 1954, p. 175.

⁹⁶ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los maestros de la Universidad de Évora de 1565 a 1591. Estudio histórico y textos inéditos*, o.c., pp. 110-112, 122-125, 180.

⁹⁷ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., "Deber moral y responsabilidad", *Revista de Filosofía* 13, nº 48 (enero-marzo), 1954, p. 175: "En el existencialismo se pueden señalar tres planos: el más directamente entroncado con el danés Søren y Kierkegaard quien admite la dimensión de responsabilidad como originaria al hombre, pero la funda en fe o en un anhelo religioso que corre peligro de no dar más norma material de conducta que la sinceridad subjetiva; el segundo plano es de Heidegger de la .../..

Con todo lo desarrollado hasta el momento, el eminente profesor Díez-Alegría mantiene con convicción profunda que la libertad, el deber y la responsabilidad se dan en el hombre en una unidad⁹⁸ dialéctica constituyente. La hominidad u hombría es un sentido de ser moral⁹⁹.

En 1954, justo antes de su viaje a Alemania, queremos significar en cuanto a sus planteamientos éticos-jurídicos en relación con la persona, un magnífico artículo que presenta en el Anuario de *Filosofía del Derecho*¹⁰⁰ en el que sostiene:

Donde quiera que se de una corriente de conciencia (nos referimos a las formas superiores de la conciencia intelectual, volitiva o sentimental; conciencia del ser, de los valores, de la belleza), allí hay una función inmediata de la persona humana... en el hombre durante su estadio terrenal, materia y espíritu están conjugados en intrínseca unidad sustantiva: Zubiri ha puesto de relieve con insistencia que el hombre es una inteligencia sentiente. La referibilidad de lo somático y sensitivo al yo de la conciencia intelectual constituye una vivencia inmediata, en que la unidad del compuesto humano se nos da de una manera absoluta, y esta referibilidad se da en el interior de vivencias complejas y rigurosamente unitarias, en que soma y psique, sensación, intelección y sentimiento son vividas en la unidad indestructible del yo consciente...¹⁰¹

Para Díez-Alegría es en la vivencia profunda de la responsabilidad donde la realidad de la libertad humana se hace patente, y la legitimidad del carácter originario (en el sentido de Husserl: "certidumbre de realidad") con que la libertad es vivida en la experiencia de la responsabilidad, es alumbrada en el ámbito de las ciencia prácticas, en concreto la del Derecho (ciencia de la realidad vivida, en cuanto vivida). El Derecho y la Moral, por ser ciencias prácticas de la vida humana, ofrecen en su desarrollo una especial fuerza de evidencia para la determinación de ciertas bases fundamentales. Esto no puede ser desconocido por la filosofía especulativa que debe bucear en la realidad total, en las vivencias completas y profundamente humanas, enriquecidas por resonancias axiológicas, por corrientes vivenciales de tipo volitivo-emocional, en que el hombre alcanza un contacto intenso y

primera época, que tendería a reducir la responsabilidad a un valor de autenticidad frente al destino trágico del vivir para morir; el tercer plano es el Sartre, que es puro anonismo que desemboca en la afirmación a ultranza de la libertad con el naufragio de todo sentido de responsabilidad, ya que queda sólo la libertad y su puro arbitrio como valor del absurdo que es la existencia".

⁹⁸ FLORISTÁN, CASIANO Y TAMAYO ACOSTA, JUAN JOSÉ (Dirs.), *Diccionario Abreviado de Pastoral*, Verbo Divino, Estella 1988, pp. 461-462. Dónde DÍEZ-ALEGRÍA abarca el problema de la "Unidad" en una cuádruple vertiente: ética, social, teológica y eclesial.

⁹⁹ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., "Deber moral y responsabilidad", *Revista de Filosofía* 13, nº 48 (enero-marzo), 1954, p. 176.

¹⁰⁰ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., "La experiencia ético-jurídica y el problema de la persona", *Anuario de Filosofía del Derecho* (Madrid) 2, 1954, pp. 19-39.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 20-21.

fecundo con la realidad y en que el entendimiento puede lograr sus intuiciones más reales. Díez-Alegría parte, por lo que venimos mostrando, de una experiencia total y viva humana, cargada de vertientes éticas, sociales, jurídicas, donde la doxa originaria se legitima con objetividad real, como presencia del ser y apertura al ser, como condición de posibilidad, de una fenomenología plenamente realista, base de una construcción especulativa verdaderamente fecunda y en lo posible plenaria¹⁰².

Este humus que venimos descubriendo nos ofrece la posibilidad de señalar un hito de gran importancia. Nos referimos a la participación de Díez-Alegría en el I Congresso Nacional de Filosofia, celebrado en Braga en 1955¹⁰³. En él se pone de relieve la significación de la Universidad de Évora para la historia de las ideas éticas en el mundo Luso-Hispano del siglo XVI, momento en que profesores portugueses y españoles colaboraron estrechamente. Luis de Molina e Ignacio Martíns, representan, como hemos visto, una manifestación de vitalidad en los valores positivos de la filosofía del espíritu impostada en una dirección de realismo trascendente hacia una restauración de la normatividad supratemporal de los valores éticos, en la significación de la escolástica auténtica como filosofía del ser y no solo del ente. Todo esto es un precioso y magnífico exponente de intercomunicación de la ciencia eclesiástica y seglar en el campo común de la investigación filosófica. En definitiva, supone huir del sentido partidista que se apodera entre nosotros de la actividad científica y mediatizada. Sólo una filosofía de signo realista espiritualista, a la vez inteligente, viva y cálida, puede responder a la expectación de un pueblo en que alienta el espíritu. Sólo ella puede llegar a ser filosofía socialmente encarnada y operante en nuestros pueblos de solera cristiana. Esto abre una amplia y fecunda proyección en y para Europa.

Ya dijimos que después de la experiencia gratificante del Congreso Nacional de Filosofia en Portugal, viaja Díez-Alegría a Alemania, donde mantiene diversos encuentros con filósofos alemanes destacados. Señalemos alguno de ellos, por su interés con el pensamiento que estamos desarrollando.

El 5 de diciembre de 1955 conversó con el doctor Rudolf Laun en Rechtshaus von Hamburguniversität, al que interpeló:

¹⁰² *Ibíd.*, pp. 24-25.

¹⁰³ Actas do I Congresso Nacional de Filosofia. Revista Portuguesa de Filosofia. Tomo XI. Volumen II (Julho-Dezembro de 1955), pp. V-IX: "De 9 a 13 de Março de 1955 efectuon-se em Braga o I Congresso Nacional de Filosofia". Díez-Alegría marcharía cuatro meses después a su viaje a Alemania, del cual nos deja un Manuscrito Diario de viaje que aparecerá en esta Tesis.

¿Cómo superar el empirismo y el psicologismo? El se ríe y parece indicar que he puesto el dedo en la llaga. No insiste en el formalismo y acepta que en el mismo Kant hay fórmulas del Imperativo Categórico bastante poco formalísticas. La separación kantiana de Derecho y Moral no se mantiene siempre en el mismo Kant: en la primera parte de *Metaphysik des Sitten* admite Kant que en la base del Derecho hay un Derecho Natural. Refiriéndome yo a la doctrina escolástica medieval, acepta con entusiasmo la fórmula de una intuición de la conciencia. En Alemania, me dice, fueron o son relevantes para la Filosofía del Derecho el neokantismo y la fenomenología. Hoy el existencialismo está por todas partes, pero no se ve que pueda aportar nada para la Filosofía del Derecho. Nadie quiere ser ya positivista, pero no todos superan el positivismo. Es lástima que la doctrina iusnaturalista medieval sea poco conocida (él mismo la desconoce). Hegel no le parece demasiado importante para la construcción de la Filosofía del Derecho. Su dialéctica no se puede aplicar universalmente, sino sólo dentro de ciertos límites, condicionadamente. El materialismo dialéctico es un ejemplo de a dónde puede conducir una incondicionada aplicación de la dialéctica de Hegel. Kelsen no le merece ningún aprecio. Pretende partir del neokantismo, pero su teoría es un puro artificio sin contenido, cuyo presupuesto es pura facticidad empírica, puro positivismo¹⁰⁴.

Díez-Alegría percibió en este encuentro que la línea kantiana estaba con cierta posibilidad de superación. Pero, en la realidad concreta, no ausente totalmente del trasfondo del pensamiento contemporáneo¹⁰⁵.

Otra conversación de gran importancia que queremos traer a colación es la que mantuvo el profesor Díez-Alegría con Hans Reiner¹⁰⁶ (1896-1991), profesor de la Cátedra de Ética de Friburgo de Brisgovia, el 8 de noviembre de 1955:

Tampoco le agrada la doctrina agustiniana de que el mal consiste siempre formalmente sólo en algo negativo... Yo le hablo de la complejidad de la tradición escolástica. Le interesa... nos encontramos en posiciones afines. Ha sido discípulo de Husserl en Friburgo. Me dice que para Husserl las leyes esenciales eran sintéticas y no analíticas. Husserl se oponía a la acusación, de que era objeto, de reducir las leyes esenciales a juicios analíticos. Reconoce que no queda claro en Husserl cómo y dónde captamos fenomenológicamente esas esencias. Cree que M. Müller y E. Fink trabajan en ese problema. Heidegger tiene de bueno que plantea el problema metafísico (más que Husserl). Pero la dominante preocupación por el problema metafísico le hace perder autenticidad en la descripción fenomenológica (aunque tenga cosas muy buenas también en ese orden)...¹⁰⁷.

Díez-Alegría entraba así en un plano muy profundo, intentando expresar la aberración

¹⁰⁴ *Diario Inédito manuscrito por Díez-Alegría*. Depósito cedido por Domingo Melero. Archivo 1º. Documento 1º. Páginas 101-105.

¹⁰⁵ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., "La forma en la vida moral y jurídica", *Pensamiento* 14 (1958), p. 30.

¹⁰⁶ ACILU, P., *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. VI (1993), núm. 10, pp. 473-479: "En 1926 se doctora teniendo como director a Edmund Husserl...".

¹⁰⁷ *Diario Inédito manuscrito por Díez-Alegría*. Depósito cedido por Domingo Melero. Archivo 1º. Documento 2º. pp. 39-43.

que supone que el positivismo jurídico desligue al Derecho positivo de todo condicionamiento de legitimidad material derivado de la ley natural y de la ley divina, porque esto conduce obviamente al absolutismo del Estado y al mismo totalitarismo. Díez-Alegría reivindicara enérgicamente un cambio de posicionamiento, iluminado por las aportaciones de Santo Tomas de Aquino:

Así como la ley escrita no da fuerza al derecho natural, tampoco puede disminuirla o quitársela, puesto que la voluntad del hombre no puede inmutar la naturaleza. Así, pues, si la ley escrita contiene algo contra el derecho natural, es injusta y no tiene fuerza para obligar, pues el derecho positivo sólo es aplicable cuando es indiferente ante el derecho natural el que una cosa sea hecha de uno u otro modo...¹⁰⁸.

A esta posición, han vuelto finalmente juristas de historial tan relativista como G. Radbruch¹⁰⁹, realiza desde la Filosofía del Derecho un acercamiento al Derecho Natural. Díez-Alegría quiso fundamentar sólidamente que la justicia y la seguridad son formas de respeto hacia la persona frente al repugnante proceder de personas e instituciones que están en contra de las garantías jurídicas establecidas por un ordenamiento legal, por lo que desencadena actitudes de violencia y una engañosa eficacia al margen del orden establecido. Lo más importante para Díez-Alegría es poner de relieve que el recto sentido jurídico debe llevar adelante, en una tensión conjunta la legitimidad formal y la legitimidad material del comportamiento jurídico, sin que ni una ni otra puedan ser irresponsablemente subestimadas¹¹⁰. También íntimamente ligada a estos planteamientos está la cuestión, según Díez-Alegría, del origen del poder y de las formas de gobierno, donde la autoridad legítima es

¹⁰⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Tomo VIII. B.A.C., 1956. Salamanca. Question 60, 2-2. Artículo 5, pp. 328-329.

¹⁰⁹ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., "La forma en la vida moral y jurídica", *Pensamiento* 14 (1958), p. 38: "Radbruch escribía en 1947 que la ciencia del derecho tiene que volverse de nuevo a lo que constituye la milenaria sabiduría común de la antigüedad de la Edad Media cristiana y de la época de la Ilustración, donde se da un Derecho superior a la ley, un Derecho natural, un Derecho divino, un derecho racional, en una palabra un Derecho suprallegal, con arreglo al cual lo injusto es siempre injusto, aun cuando este configurado en formas legales...".

¹¹⁰ Un ejemplo de todo esto lo encontraremos en un artículo de Díez-Alegría, "Principios morales aplicables en las oposiciones a cátedras", *Revista de Educación* 17, 1956, pp. 91-92: "No existe ningún precepto de la ley divina que prohíba a los católicos, recibir enseñanzas profanas de profesores no católicos... el principio de que no se puede permitir que en cátedras oficiales de un estado confesionalmente católico se impartan enseñanzas no en todo conformes con las exigencias doctrinales de la dogmática católica, no es principio absolutamente incondicionado, ni desde el punto de vista del derecho natural, ni desde el de la ley divina... si la legislación concordataria de un Estado proclama que nadie será molestado por sus creencias particulares, nadie podrá ser excluido del profesorado oficial en razón de no profesar la religión católica, al menos si en su ejercicio docente respeta las exigencias doctrinales de la dogmática católica, cosa perfectamente viable dentro de la temática de la mayor parte de las ciencias profanas. El juez de oposiciones encargado de juzgar de la solvencia científica y pedagógica de los opositores a cátedras tiene una estricta obligación de justicia conmutativa... el bien común de la Cristiandad y de la Humanidad, y particularmente el bien de España y de la Iglesia de España, postulan que la vida universitaria se establezca en un plano de objetividad, serenidad y elevación científicas... los católicos deben ser los primeros en dar ejemplo de esto, creando un clima de justicia, lealtad y sentido científico y universitario..."

la fuente de la positividad del Derecho y por otra parte la justicia material objetiva prelegal constituye un *prius* ético que condiciona la positividad. Éste es el llamado Derecho natural, que exige un tratamiento delicado y responsable, lo que no puede ser negado. Su reconocimiento efectivo separa al legítimo poder político del totalitarismo¹¹¹.

Díez-Alegría sostuvo que el poder debe tener una clara estructura jurídico formal, estructura que ha de constituir una garantía para cada una de las personas¹¹². Naturalmente, esa estructura la plantea Díez-Alegría con una diferenciación de funciones y responsabilidades, es decir, el poder no puede quedar reducido al arbitrio informe de una especie de función pretoria unipersonal sin otra garantía que la espontaneidad y la buena fe, porque se generaría una situación de precariedad. Por tanto, lo importante para Díez-Alegría, es fijarnos el interés que debe despertar el elemento formal en todo el ámbito de lo jurídico. La legitimidad formal pertenece a la esencia de lo jurídico como positividad. La legitimidad material que debe ser salvada del riesgo positivista y estatista, es, como la ética material misma, una función de la forma, del *eidos*. Este ahondamiento filosófico supone para el profesor Díez-Alegría la vertebración de la dialéctica entre norma y vida, entre la forma como la realización de un *eidos* y la persona como sujeto espiritual¹¹³. Díez-Alegría trata de ir dando pasos para un esclarecimiento previo del concepto de deber moral, ya que éste se nos revela, ante todo, como normatividad, en el sentido de necesidad absoluta que se impone y afecta al sujeto libre en cuanto libre. Immanuel Kant señaló certeramente que el deber moral no podía ser reducido a la necesidad que se expresa en el imperativo hipotético problemático; este dato es fenomenológico y esencial pero, por otra parte, el deber moral implica la libertad del sujeto espiritual para cumplir o quebrantar el deber. Así llegamos a la realidad de una libertad que es moral, pero en un sentido polar: por una parte la posibilidad de opción entre la realización del deber y por otra parte la perpetración del pecado a cargo del sujeto espiritual finito, existente en el tiempo histórico¹¹⁴. Hay una conexión de esencia entre moralmente obligado y libre, lo que para Díez-Alegría es tan verdadero que al mismo imperativo de Kant se le plantea a la libertad moral, noumenalmente libre, como una ley universal, es decir

¹¹¹ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., "La forma en la vida moral y jurídica", *Pensamiento* 14 (1958), p. 41.

¹¹² Aclaración del doctorando: Díez-Alegría piensa aquí en un plano originario, dentro de un contexto filosófico.

¹¹³ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., "La forma en la vida moral y jurídica", *Pensamiento* 14 (1958), p. 42-43: "Es preciso que ni la norma se convierta en una forma rígida que ahogue al espíritu, que es vida, ni la vida venga a disolverse en un caos, dónde naufrague todo orden... el peso de la vida ha de ser sostenido por la recta conciencia con el dramatismo de una función prudencial...".

¹¹⁴ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., "El problema de libertad y valor desde el punto de vista de una fenomenología del deber moral", *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia* (Venezia, 12-18 Settembre 1958), volume terzo, Sansoni Editore, Firenze 1960, p. 155.

objetiva, por tanto, el deber moral se le plantea al sujeto como una necesidad objetiva, una objetividad intencional¹¹⁵. El fundamento del deber moral tiene que estar por tanto centrado en la peculiar cualidad (esencialidad) de determinadas bondades aprióricas (valores), dotados de una peculiar dignidad objetiva, correspondiente a una esencial referencia del hombre a ella, de suerte que si el hombre declina la realización de esos valores, la acción del hombre es ininteligible e inexplicable en sentido ético y el hombre incurre en una indignidad absoluta¹¹⁶.

Para el profesor Díez-Alegría, el hombre es, en definitiva, existencia plena, como opción existencial, como responsabilidad, como espera, como proyecto, como recuerdo, como tiempo e historia. Esto revela un sujeto propiamente humano, metafísico y sustancial, que es capaz de llegar a una reflexión sobre las condiciones esenciales y originarias de su propio existir¹¹⁷.

Díez-Alegría ha tratado, pues, de poner luz al problema del concepto del deber moral (obligación, moral, deber, conciencia), que en la tradición escolástica está íntimamente ligado con el concepto de ley natural y ley eterna y, por eso mismo, se presenta esta cuestión afectada, de hecho, históricamente de las mismas incertidumbres, oscuridades, complejidades y ambigüedades, que caracterizan a la concepción escolástica de la ley natural (la orientación general le atribuye un carácter trascendente, refiriéndola a Dios) cuando se pretende analizar en profundidad la propia estructura de la obligación, de la norma y la relación de la vida moral con Dios y su ley eterna¹¹⁸.

Para Díez-Alegría, es necesario hacernos cargo de la unión del deber moral y la ley natural. A través de la historia del pensamiento hemos visto que es un hecho de gran densidad y dificultad para su comprensión y aprehensión¹¹⁹.

¹¹⁵ Ibidem, p. 156.

¹¹⁶ Notese la serie de esencialidades rigurosamente originarias: dignidad, responsabilidad, indignidad, que se revelan fenomenológicamente en la realidad de la vida moral. Para ampliar información remitimos a DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., "El problema de libertad y valor desde el punto de vista de una fenomenología del deber moral", *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia* (Venezia, 12-18 Settembre 1958), volume terzo, Sansoni Editore, Firenze 1960, pp. 158-159.

¹¹⁷ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., "Ciencia, metafísica y fe en la estructuración del saber del hombre", *Revista Iberoamericana Internacional Orbis Catholicus* nº3 Tomo I, Herder, Barcelona 1960, pp. 101-102.

¹¹⁸ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *El concepto de deber moral en la tradición escolástica en Gerdil y en Taparelli*, Miscellanea Taparelli. Raccolta di studi in onore di Luigi Taparelli D'azeglio S. J., Analecta Gregoriana volumen 133, Series Facultatis Philosophicae: sectio A, nº 9, Libreria Editrice del l'Università Gregoriana, Roma 1964, pp. 145-146.

¹¹⁹ Ibidem, pp. 146-148, 151-157, 159-169: "En los orígenes de la idea escolástica de ley natural confluyen dos corrientes de pensamiento: la concepción judeo-cristiana de la ley positiva de Dios y la concepción estoica de la ley natural... recogiendo y vulgarizando las doctrinas de la *stoa media*, Cicerón formula una doctrina de la ley natural cuyo influjo llega hasta nosotros... es necesario que haya una norma que esté por encima de las instituciones y de las leyes de los pueblos. Esta norma es la ley natural: una razón suprema, ínsita en la naturaleza. Es una ley innata al hombre, porque se identifica con la recta razón... la idea estoica de la ley natural pasa a la tradición escolástica a través de San Agustín... San Agustín reelabora los conceptos de ley eterna y natural, y los encuadra en un contexto cristiano-platónico. La ley eterna es la concepción del orden recto en la mente creadora del Dios personal y trascendente. Esta sabiduría divina es para San Agustín absolutamente .../..

Cada vez más la ley eterna, en cuanto fundamento necesario de la ley natural estrictamente obligante tiende a concebirse como una ley divina positiva, con lo que el carácter y la estructura de la ley natural y la propia obligación moral quedan desnaturalizadas cargando a la doctrina escolástica sobre estos aspectos se carga de aporías que afectan al concepto mismo de deber moral¹²⁰.

Díez-Alegría, en medio de estas disquisiciones, quiere dejarnos con una claridad meridiana su binomio de reflexión y pensamiento acercándose al problema de la ley moral natural desde la Filosofía del Derecho, es decir, del Derecho Natural. Teniendo como referencia que el derecho natural es pura ética, pura norma moral, ya que el derecho natural es el conjunto de exigencias éticas de justicia que se refieren a la convivencia social humana y constituyen un prius ético condicionante del orden jurídico (positivo)¹²¹, por tanto, es un hecho indubitable de que el Derecho Natural es un sector esencial de la ley moral natural.

Es un problema delicado de Filosofía del Derecho analizar el sentido y los límites del condicionamiento ético del orden jurídico. El concepto de ley moral natural y su profundo problematismo está inexorablemente ligado con el problematismo del concepto de naturaleza del hombre (la naturaleza del hombre es potencialidad y exigencia de trascender la naturaleza). En cuanto inteligente (animal de realidades, no de meros estímulos), el hombre es un ser de comunicación social, de técnica, de cultura, de historia:

Infundadas y últimas en el orden constitucional, las notas de la esencia constitutiva

originaria y es radicalmente fundante de la verdad y del bien... la ley natural es la participación en el hombre de la ley eterna... el conocimiento del orden recto por la razón natural es directa e inmediatamente una participación de la luz divina... el conocimiento del hombre es en sí mismo apertura al absoluto... la ley natural, en cuanto dictamen de la recta razón, tiene ya un carácter de dignidad trascendente. La rebeldía del hombre a ese dictamen le hace pecador y condenable... para Santo Tomás la noción de ley que da en la cuestión 90 de la Prima Secundae, es la noción de una ley de tipo jurisdiccional (positiva)... entre Tomás de Aquino y sus intérpretes del siglo XVI, está la flexión de la escuela hacia un voluntarismo ético, que caracteriza las corrientes de pensamiento del ciclo nominalista (siglos XIV y XV). Juan Duns Escoto reducía la intrínseca necesidad del orden moral al decálogo... los dos grandes restauradores del tomismo en la Escuela española del siglo XVI (concretamente en Salamanca), Francisco de Vitoria y Domingo Báñez, aceptan de lleno la concepción preceptista de la ley eterna... los mismos años en que trabajan en Salamanca Bartolomé de Medina y Domingo Báñez, se forma en la modesta Universidad de Évora, una corriente de pensamiento interesante. Martín de Ledesma, discípulo de Francisco de Vitoria y profesor en la Universidad de Coimbra... los maestros de Évora tienen el mérito de haber reaccionado contra el prejuicio preceptista... Luis de Cerqueira (más tarde obispo del Japón), Luis de Molina claramente hasta 1593... esta misma línea de pensamiento es seguida también en Alcalá de Henares por el teólogo Gabriel Vázquez... teólogos jesuitas de fines del siglo XVI y principios del XVII, como Francisco Suárez, Leonardo Lessio, Juan de Lugo, no logran liberarse del prejuicio de que la obligación absoluta sólo puede provenir de un precepto jurisdiccional de Dios legislador... es lamentable que, todavía hasta hace muy pocos años, la concepción preceptista de la ley eterna haya seguido dominando en los manuales de Filosofía escolástica".

¹²⁰ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *El concepto de deber moral en la tradición escolástica en Gerdil y en Taparelli*, Miscellanea Taparelli. Raccolta di studi in onore di Luigi Taparelli D'azeglio S. J., Analecta Gregoriana volumen 133, Series Facultatis Philosophicae: sectio A, nº 9, Libreria Editrice del l'Università Gregoriana, Roma 1964, p. 149.

¹²¹ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *Aspectos actuales del problema de la ley moral natural*, AA.VV. *Homenaje a Xavier Zubiri*, tomo I Moneda y crédito, Madrid 1970, p. 449.

son de una ultimidad no sólo absoluta e individual, sino además de una ultimidad tal en su contenido, que son constitutivamente inalterables... la inalterabilidad a que me refiero está en la línea de la mismidad...¹²²

En cada individuo humano hay un elemento espiritual que trasciende el ámbito puramente biológico que lo pone en realidad y lo relaciona inmediatamente con un ámbito de realidad radical. Este elemento de espíritu pertenece a su constitución primaria y está integrado en la coherencia, que es la razón formal de la unidad de la esencia constitutiva. Esta constitución primaria deviene en el dinamismo del proceso ontogénico. Además, en razón de esta nota de espíritu en la unidad sistemática de su esencia, el hombre es, además constitutivamente, un centro personal abierto a la comunicación, es decir, una esencia vertida a los otros. Es, por tanto, también, esencia abierta a la comunidad (comunidad que se despliega en relaciones sociales, en conformaciones culturales, en logros y en técnica. Por eso el hombre es constitutivamente historia), éste estar en comunidad es un modo de ser exigencial de su esencia¹²³.

Para Díez-Alegría resulta quimérico concebir la ley natural como un código de proposiciones intemporalmente válido, derivado de una naturaleza humana, concebida como esencia (idea, forma), intemporalmente estática, al modo platónico o al aristotélico. Por esto, hay que buscar en la ley moral natural un orden de principios (la moral evangélica es una moral de principios; la llamada ley moral natural, bien entendida, fundamentalmente, lo es también)¹²⁴. Realmente lo que la ley moral exige es la búsqueda a fondo de la dimensión

¹²² ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1963, p. 249. También se pueden ver al respecto las páginas 287-342, de este mismo libro de Zubiri donde trabaja sobre la razón formal de la unidad esencial.

¹²³ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., *Aspectos actuales del problema de la ley moral natural*, AA.VV. *Homenaje a Xavier Zubiri*, tomo I Moneda y crédito, Madrid 1970, pp. 455-456.

¹²⁴ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., *Rebajas teológicas de otoño*, Descleé de Brouwer, Bilbao, 1980, pp. 162-169: "La moral es cosa de la conciencia y ésta es una luz que brilla en mí: centelleo de la mente" la llamaban los teólogos medievales...el problema está en que la autonomía, que es rasgo propio de la verdadera moral, se fue cambiando en puro sometimiento de unas leyes impuestas desde fuera socialmente...en vez de normas morales se nos suministraron tabúes fundados en terrores atávicos, que tienden a perturbar la personalidad...los principios morales son insoslayables y al menos los más fundamentales son perennes, pero a la vez son dinámicos, potentes y plásticos, como la razón vital...los principios porque son direcciones de valor en un campo con contenido material (el de la conducta humana personal, histórica y social), tienen que ser, de alguna manera, traducidos en proposiciones, en normas concretas de conducta, que realicen realmente en la vida los valores indicados por los principios...en general, las proposiciones en que pueden y deben traducirse las exigencias éticas, con contenido material concreto, derivadas de los principios de la ley natural, serán relativas al tiempo histórico y a la situación social...estas proposiciones representan un esfuerzo del espíritu humano (de la conciencia moral) para integrar y aplicar los principios éticos a la realidad concreta humana...ahora bien, la posibilidad de llegar a conocer, a captar esas proposiciones éticas de conducta no es independiente de ciertas opciones de la conciencia humana...estas opciones de conciencia, cuando son éticamente positivas, no son arbitrarias. Representan una respuesta a una llamada que viene de la realidad, del sentido real de la existencia, a la vez que una proyección de la luz interior, de la sabiduría moral de los principios...en nuestras opciones queda casi siempre un elemento de riesgo, que es correlativo a la indeclinable responsabilidad personal. Pretender sustraerse a él sería tanto como traicionar la vocación misma del hombre como persona, como ser moral".

liberadora¹²⁵, que siempre reconoce el amor, el respeto, la promoción de la persona, para que ésta no pueda ser ni mediatizada ni aniquilada¹²⁶.

La idea de justicia

Llegamos en este periplo a 1972, momento en que se produjo en Díez-Alegría una crisis al hilo y desarrollo de su pensamiento filosófico, lo que le llevó a plantearse radicalmente la pregunta de que si el hombre es capaz de un conocimiento absoluto y de una certeza absoluta¹²⁷. Díez-Alegría no quiso quedarse en una especie de irrealismo en la visión de los problemas de ética social (el trabajo, el dominio de los bienes materiales, los principios de la ética política), sino más bien, mantener una actitud crítica y militante, respecto a la sociedad capitalista¹²⁸. Desde estas claves podemos tener un dibujo preciso de cuáles son los elementos que iluminan su pensamiento filosófico para renovar la sociedad a un nivel internacional. En este contexto publicó su obra *¡Yo creo en la esperanza!*, donde describía su situación humana y religiosa, y con la que pretendió seguir trabajando en un proyecto de hombre y de sociedad democrática, en la que el hombre sea verdaderamente libre y desde esta libertad pueda disponer de decisiones que le hagan desarrollarse como persona. Como dijimos, se trató de un libro polémico que fue criticado desde distintas posiciones¹²⁹. Entre otras, la del jesuita Juan Manuel Igartua¹³⁰, profesor en la Universidad de Deusto, que comenzó dirigiéndose por carta al Obispo de Sigüenza y Presidente de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, Monseñor Castán Lacoma, quien celebró la oportunidad de escribir una crítica contra la obra de aquél¹³¹. Tras esta manifestación se parapetó Igartua para realizar una crítica más extensa contra la obra de Díez-Alegría¹³². Realmente las críticas más enconadas se centraron

¹²⁵ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *Aspectos actuales del problema de la ley moral natural*, AA.VV. *Homenaje a Xavier Zubiri*, tomo I Moneda y crédito, Madrid 1970, pp. 456-457.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 458.

¹²⁷ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *¡Yo creo en la esperanza!*, o.c., p. 11.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 27.

¹²⁹ VERA, L., *El padre Díez-Alegría, ¿fuera de la Iglesia?*. Acotaciones a su libro *¡Yo creo en la esperanza!*, Diana, Madrid 1973. Luis Vera es sacerdote y canónigo de Málaga (estaba enfrentado tanto a Díez-Alegría como a José M^a González Ruiz). Luis Vera desde la retrospectiva del Concilio Trento fundamenta su obra crítica contra el pensamiento de Díez-Alegría, argumentando que está fuera de la realidad y que su filosofía kantiana parte de falacias, queda bien expresado en la página 10 del libro: "El ataque al cristianismo nació del campo de la filosofía de Kant. Negada la posibilidad de conocer la realidad de las cosas, había que negar la posibilidad de conocer a Dios... la verdad era inaccesible. En los tiempos actuales este agnosticismo ha recibido un baño colorante marxista. El sustituto del Dios desconocido, lo será el hombre y la religión que en plan kantista se había convertido en ética, en el plan marxista se convierte en movimientos liberadores. El padre Díez-Alegría es hijo de este ambiente". Luis Vera realmente piensa que el profesor Díez-Alegría es un paracaidista del demonio, podemos comprobarlo leyendo las páginas 77-130.

¹³⁰ IGARTUA, J.M., *Respuesta teológica a Díez-Alegría*, Acervo, Barcelona 1973.

¹³¹ *Ibid.*, pp. 19-21.

¹³² IGARTUA, J.M., *Respuesta teológica a Díez-Alegría*, Acervo, Barcelona 1973, pp. 23-26. Carta de apoyo al libro de Igartua del obispo de Vitoria Monseñor Peralta. Otra carta de apoyo en contra del nocivo libro de Díez-Alegría *¡Yo creo en la esperanza!* la recibe Igartua del obispo dimisionario de Santander, Monseñor Beitia. Resaltamos a continuación la .../...

solamente en sus aspectos religiosos, sin entrar a discutir aspectos filosóficos¹³³, que realmente constituían la preocupación vital para Díez-Alegría. Pero sus detractores se quedaron en una capa superficial, sin ahondar en el proceso y desarrollo intelectual y académico del profesor de la Gregoriana de Roma. No cabe ninguna duda de que para Díez-Alegría la idea de justicia¹³⁴ pertenece fundamentalmente a la esencia del hombre y esto es lo que verdaderamente expresa su obra filosófica y lo que los autores que le han criticado no han desarrollado. Díez-Alegría ha estudiado la justicia desde las claves del Antiguo Testamento, que ofrece el testimonio de una revelación sobrenatural, donde la justicia es alianza entre Yahvé y su pueblo. Realmente la aspiración a una justicia salvífica, superior a todas las posibilidades humanas, y la conciencia de que en la relación de los hombres entre sí y en la vida estatal debe reinar la justicia, no han sido capaces de liberar al hombre de una profunda inseguridad sobre la esencia y el sentido de la justicia¹³⁵. La justicia es siempre, para Díez-Alegría, una disposición firme a dar a cada uno lo que le es debido, por lo que planteó la estrecha vinculación entre la justicia general y la justicia religiosa. Todos estamos obligados a contribuir al bien común de la humanidad entera no habiendo más límite que una relación equilibrada entre las propias necesidades y la de los demás¹³⁶. La justicia general (o social)

comparativa que Igartua realiza entre Díez-Alegría y los modernistas, pp. 171-174: "Díez-Alegría, como los modernistas queda anclado en el puro sentimiento religioso..."

¹³³ IGARTUA, J.M., *Respuesta teológica a Díez-Alegría*, Acervo, Barcelona 1973, pp. 165-169, 187-189.

¹³⁴ CALONGE RUIZ, J., *Clásicos políticos*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1951, Introducción VI: "Sería preciso declarar que Platón no pretendió más que establecer la necesidad que tiene el hombre de ser justo". Y a continuación citamos el texto de PLATÓN, *Gorgias*, que en la obra de Calonge se encuentra en la página 94: "El hombre moderado obra convenientemente con relación a los dioses y a los hombres, pues no sería sensato si hiciera lo que no se debe hacer... si obra convenientemente respecto a los hombres obra con justicia; y si respecto a los dioses con piedad; y el que obra justa y piadosamente por fuerza ha de ser justo y piadoso (nº507 b)".

¹³⁵ DÍEZ ALEGRÍA, J.Mª., "El concepto de justicia en filosofía y en la teología moral"; AA.VV., *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, Tomo IV, Herder, Barcelona 1973, pp. 170-172: "Ya los personajes de los diálogos de Platón aducen definiciones de la justicia que, sobre la base de una postura edonista, intentan deducirla en forma utilitarista o materialista del concepto de poder... El relativismo radical de Protágoras, así como la concepción de que la justicia es el resultado de un compromiso social, a través del cual se impide un mal mayor. Aristóteles evita errores en su concepción humanista de la justicia (Ética a Nicómaco) constituye el término final de un proceso de secularización del concepto de justicia. La escolástica conserva la herencia aristotélica, pero transforma su espíritu, en cuanto une la idea de justicia con el pensamiento de una religión trascendente. Para la ética del tomismo, tiene una importancia decisiva el estoicismo, transmitido a través de fuentes romanas. En las bases intelectuales de Tomás de Aquino se une la fidelidad a la filosofía aristotélica y el estudio de las exigencias sociales de los padres de la Iglesia en su doctrina sobre el uso de los bienes terrestres... en la Ilustración, la idea de justicia vuelve a desprenderse de sus raíces trascendentes... por razones de seguridad jurídica y por el carácter universal del derecho, la justicia es reducida a una postura no partidista por la que se reconoce a todos el mismo derecho... las faltas de claridad y los errores del pensamiento moderno con relación al principio inalienable de la justicia constituyen el trasfondo de la mentalidad capitalista, que impera en todo el siglo XIX. La concepción capitalista tuvo una repercusión deplorable en el concepto de justicia, pues el ámbito económico recibe un valor absoluto... el *homo oeconomicus* ve el último fin de su actividad en el máximo desarrollo cuantitativo de la economía. Esta ética orientada por puros criterios económicos, conduce al pensamiento racionalista e individualista de la concepción político-liberal. El núcleo de esta concepción de la vida económica es el afán de lucro, desprendido de toda exigencia que se deduzca de la idea de unidad y solidaridad de los hombres, del *ordo amoris*, de una fundamental actitud metafísica, ética y religiosa..."

¹³⁶ AYÁN, J.J., *Padres Apostólicos*, Ciudad nueva, Madrid 2000, p. 61. En esta página se describe la doctrina de los apóstoles: "Dos caminos hay en el mundo, el de la vida y el de la muerte, el de la luz y el de las tinieblas. En ellos han sido establecidos .../..

debe concretarse en la obligación de justicia frente a determinadas personas necesitadas de auxilio¹³⁷. La justicia, por tanto, es el cumplimiento concreto en una situación determinada de la exigencia fundamental de afirmar la dignidad y el derecho de la persona para contribuir a la satisfacción de las necesidades de la humanidad¹³⁸. La justicia no debe quedar lesionada, debe ser título de seguridad para el hombre¹³⁹. Para Díez-Alegría la trayectoria intelectual en el plano de la filosofía y de la ética le hace preguntarse acerca del problema de las desigualdades y la injusticia en el mundo. Resultándole de vital importancia saber las causas que originan tales situaciones¹⁴⁰. Para Díez-Alegría la idea de justicia es una idea primaria, que pertenece al fondo común originario del espíritu humano porque en el hombre hay una aspiración a la justicia y por tanto un rechazo a todo lo que rompe la armonía del hombre con la creación¹⁴¹.

También en el pensamiento hebreo primitivo aparece un fuerte vínculo entre la justicia y la religión, así lo demuestra todo el libro bíblico del Génesis, sobre todo en su capítulo 15, en el que se expresa la alianza de Dios para con su pueblo. También es cierto que de igual manera se da esta unión entre justicia y religión en la concepción platónica, donde la justicia tiene un carácter englobante y un matiz religioso, relacionándose con la idea suprema del

dos ángeles, el de la justicia y el de la iniquidad, pero grande es la diferencia entre los dos caminos... todo lo que no quieras que sea hecho contigo, tu no lo hagas a otro".

¹³⁷ DÍEZ ALEGRÍA, J.M^a., "El concepto de justicia en filosofía y en la teología moral"; AA.VV., *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, Tomo IV, Herder, Barcelona 1973, pp. 175-176.

¹³⁸ AYÁN, J.J., *Padres Apostólicos*, Ciudad nueva, Madrid 2000, p. 118. En la Epístola de Bernabé se plantea lo siguiente: "El camino del Negro es tortuoso y está repleto de maldición. Pues es un camino de muerte eterna en medio de tormentos, en el que está todo aquello que arruina el alma: idolatría, temeridad, arrogancia de poder, hipocresía, doblez de corazón, adulterio, asesinato, robo, soberbia, transgresión, engaño, maldad, vanidad, hechicería, magia, avaricia... perseguidores de los buenos, aborrecedores de la verdad, amantes de la mentira, desconocedores del salario de la justicia, no concordes con el bien ni con el juicio justo, despreocupados de la viuda y del huérfano... alejadísimos de la mansedumbre y de la paciencia, amantes de la vaciedad, perseguidores de la recompensa, despiadados con el pobre, indolentes ante el abatido... asesinos de niños, destructores de la obra de Dios, que vuelven la espalda al necesitado, que abaten al oprimido, defensores de los ricos, jueces injustos de los pobres, pecadores en todo".

¹³⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Tomo VIII, B.A.C., Salamanca 1956, Question 58, 2-2 (a.1; a.5), pp. 243-247, 279-280: "También los pitagóricos habían formulado la idea de justicia por la de igualdad. Y ya remonta a Homero y a la antigua mitología la personificación de esta función igualitaria de la justicia en la diosa Diké, hija de Zeus y de Thenis, que presidía los juicios, y a la que, por el símbolo de la espada, le corresponde la división de las cosas en partes iguales... en cuanto a su sentido real la concepción básica de la justicia, primeramente, de la justicia general, está reflejada en la definición de San Anselmo... en este sentido general y amplio, justicia es sinónimo de rectitud, según la idea común en los Padres y escolásticos... dicha justicia comprende entonces toda la rectitud moral, es decir, la debida ordenación de todos los movimientos del alma entre sí y sumisión de todos a su fin último, que es Dios. De ahí su apelación de iustitia generalis, pues que incluye en sí todas las virtudes morales... el sentido estricto y propio de la justicia como virtud cardinal... la justicia así considerada es la proporción de nuestros actos con el fin jurídico... tal es el lenguaje muy común de los juristas modernos, que así proyectan la idea de justicia al orden objetivo del derecho, fusionándola con el orden jurídico, o la ley. La justicia, así entendida, se identifica con las exigencias de la naturaleza, con el orden de la ley o el derecho objetivo... Dante define la justicia como la real y personal proporción que existe entre los hombres relativa a las cosas y a las personas, la cual, conservada, conserva la sociedad, y si es perturbada, la destruye. Así, también definía Leibniz la justicia como cierta congruencia y proporcionalidad...".

¹⁴⁰ DÍEZ ALEGRÍA, J.M^a., "Interrogación ética sobre desigualdad y justicia", *Revista de Fomento Social* 33, n° 132, 1978, p. 397.

¹⁴¹ Por ejemplo en Hesiodo aparece esta vinculación de justicia y ámbito religioso. Remitimos para profundizar en este aspecto a la obra HIRSCHBERGER, J., *Historia de la Filosofía* I, Herder, Barcelona 1981, p. 43. Otra obra muy útil RICKEN, F., *Filosofía de la edad antigua*, Herder, Barcelona 1990, pp. 16-18.

Bien. La justicia es según Platón el equilibrio estructural del alma (justicia personal) y del Estado (justicia política)¹⁴². Este anhelo de justicia pacificadora integral no libra totalmente al hombre de profundas incertidumbres sobre la naturaleza y el propio sentido de la justicia¹⁴³. En cambio, Aristóteles había construido una doctrina humanista y secularizada de la justicia, donde justo es lo legal e igual e injusto lo ilegal y desigual, concibiendo, por tanto, la justicia como relación interpersonal en la sociedad; se trata de una justicia humana¹⁴⁴.

La tendencia originaria a identificar el ideal de justicia con la total rectitud moral o religioso-moral del hombre coexiste desde el principio con la tendencia a concebir la justicia como una virtud característica cualitativamente distinta de las demás virtudes¹⁴⁵. Igualmente sucede en el pensamiento escolástico medieval, cuya concepción ética se fundó en la idea de ley eterna de Dios, de la que todos los demás participan. La justicia legal, desde estas claves, no se reduce a la virtud cívica de la observancia del derecho positivo, sino que va más allá y se manifiesta e interpreta como justicia complexiva de signo religioso, cuyo eje central es un humanismo de solidaridad efectiva. Es un deber de justicia procurar el bien común, sobre todo auxiliando al prójimo en sus necesidades¹⁴⁶.

Santo Tomás de Aquino tiene un concepto amplio de la justicia legal: se trata de la justicia general que tiene por objeto la debida cooperación al bien común humano que se ordena trascendentalmente a todos y a cada uno de los hombres¹⁴⁷. El carácter orgánico y solidario que vive la justicia en la escolástica medieval sufrió una crisis radical, con la

¹⁴² PLATÓN, *La república*, Ediciones Ibéricas, Madrid 1959, Libro VI, pp. 315-326.

¹⁴³ DÍEZ ALEGRÍA, J.M^a., "Interrogación ética sobre desigualdad y justicia", *Revista de Fomento Social*, tomo 33, n° 132, 1978, pp. 397-398.

¹⁴⁴ TEJEDOR CAMPOMANES, C., *Historia de la Filosofía en su marco cultural*, SM, Madrid 1986, pp. 77-79: "Según Aristóteles la virtud es una disposición del alma, es decir, una capacidad y aptitud permanente y preferencial para comportarse de un modo determinado. La virtud requiere también la voluntad y la virtud se adquiere por el ejercicio y el hábito..."

¹⁴⁵ DÍEZ ALEGRÍA, J.M^a., "Interrogación ética sobre desigualdad y justicia", *Revista de Fomento Social*, tomo 33, n° 132, 1978, p. 398.

¹⁴⁶ AYÁN, J.J., *Padres Apostólicos*, Ciudad nueva, Madrid 2000, p. 117. En la epístola de Bernabé XIX, 8: "Compartirás todas las cosas con tu hermano y no dirás que son de tu propiedad".

¹⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Tomo VIII. B.A.C., 1956. Salamanca. Question 58. 2-2 (a.1; a.5), pp. 279-280: "La justicia, ordena al hombre con relación a otro, lo cual puede tener lugar de dos modos: considerado individualmente o considerado en común... a ambos modos puede referirse la justicia, según su propia naturaleza... cualquier bien de la parte es ordenable al bien del todo. Según esto, el bien de cada virtud es referible al bien común, al que ordena la justicia. Y así los actos de todas las virtudes pueden pertenecer a la justicia, en cuanto ésta ordena al hombre al bien común. En este sentido es llamada la justicia virtud general. Y, puesto que a la ley pertenece ordenar al bien común, síguese que tal justicia, denominada general, es llamada justicia legal, esto es, por la que el hombre concuerda con la ley que ordena los actos de todas las virtudes al bien común". También remitimos al comentario que tiene Díez-Alegría sobre estos aspectos tomistas en DÍEZ ALEGRÍA, J.M^a., "Interrogación ética sobre desigualdad y justicia", *Revista de Fomento Social*, tomo 33, n° 132, 1978, p. 399: "Junto a la justicia general considera Tomás de Aquino la justicia particular, subdividida en distributiva (consistente en la recta distribución de los bienes y cargas de la vida común entre los miembros de la comunidad) y conmutativa (que hay que realizar en las relaciones entre particulares acerca de los bienes propios o debidos a cada uno)". También es de un interés sustancial la obra de ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2002, pp. 74-75 párrafo 1131: "Lo justo es lo proporcional".

aparición del capitalismo, cosificador y alienante, por tanto, hace que la justicia pierda su carácter humanista reduciéndola a equivalencia entre cosas y quedando en la sombra el verdadero concepto de justicia¹⁴⁸. Este *ethos* capitalista empuja a una concepción racionalista-individualista cuyo foco central es el deseo de lucro (evidentemente con el paso del tiempo hemos llegado al pleno capitalismo, camino tortuoso, cuyo nacimiento fijan algunos autores entre 1834 a 1844¹⁴⁹, fecha que no puede quedar en el olvido, porque hizo surgir el hombre mercancía y el mercado de trabajo en el que él mismo se vende y se compra por un salario. Estas consecuencias, en palabras de K. Polanyi, fueron nefastas¹⁵⁰. El sistema capitalista va creando los agujeros negros que atrae con fuerza gravitacional a muchas personas, que después tienen muy difícil salir de ahí¹⁵¹, lo que crea sectores de exclusión con carencias diversas).

Esta realidad capitalista necesita de una moral de principios dinámicos y exigentes que estén abiertos a la mediación de la conciencia y a la plasticidad de las circunstancias. Solamente desde esta plataforma, según el profesor Díez-Alegría, se pueden desarrollar algunas orientaciones que sirvan de base para una nueva reconstrucción del mundo. El primer paso, como exigencia fundamental de la justicia, es dar a cada uno lo suyo. Esto es irrenunciable, tiene una fundamentación sólida, que se basa en cuatro elementos: la dignidad, la esencial igualdad de las personas, la solidaridad y tener en cuenta las necesidades de las personas. Por tanto, planteamos que, la exigencia fundamental de la justicia se concreta en relaciones particulares, donde deben darse de forma plena estos elementos. Estas afirmaciones son para el profesor de ética vivir utópicamente la inextinguible aspiración del hombre a la justicia¹⁵². Se trata de hacer el bien y evitar el mal¹⁵³, como revelación primigenia (el acto de constitución) de la conciencia moral. Por eso resulta de vital responsabilidad descubrir qué cosas son buenas y cuáles son malas. Díez-Alegría proclama el principio de solidaridad y

¹⁴⁸ DÍEZ ALEGRÍA, J.M^a., "Interrogación ética sobre desigualdad y justicia", *Revista de Fomento Social* 33, nº 132, 1978, p. 400.

¹⁴⁹ POLANYI, K., *La gran transformación*, Ediciones La Piqueta, Madrid 1989.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, p. 144: "Las atrocidades burocráticas cometidas contra los pobres por las autoridades encargadas de aplicar la nueva ley sobre la pobreza fue algo irrelevante si se la compara con los efectos globales provocados por el mercado de trabajo... Si el derecho a vivir había impedido la aparición de una clase obrera, el mercado de trabajo se constituía a partir de ahora con los pobres en el trabajo y bajo la presión de un mecanismo inhumano... el derecho a vivir había abusado de los valores del localismo, de la familia y de lo rural, pero, desde la formación del mercado de trabajo el hombre estará desgajado de su hogar y de sus familiares, separado de sus raíces y de todo entorno con sentido para él".

¹⁵¹ CASTELLS, M., *La era de la información. I La sociedad red*, Alianza Editorial, Madrid 2001³, p. 195.

¹⁵² DÍEZ ALEGRÍA, J.M^a., "Interrogación ética sobre desigualdad y justicia", *Revista de Fomento Social* 33, nº 132, 1978, pp. 400-403.

¹⁵³ DÍEZ ALEGRÍA, J.M^a., "Criterios éticos sobre el uso del dinero en nuestra sociedad actual", *Pastoral Misionera*, Año XXI, número 6 (Nov-Dic 1985), p. 571.

humanidad de forma reiterada, como principios importantísimos para alumbrar los criterios éticos. Solamente así se lograrán derribar todas las relaciones en que la persona se ve degradada, esclavizada, abandonada y despreciada, y sólo así será posible reconocer su dignidad¹⁵⁴.

Esta larga trayectoria de pensamiento sitúa a Díez-Alegría como figura intelectual que pretende reconquistar al ser humano como sujeto frente a tendencias que quieren cosificarle. Díez-Alegría reivindica que el hombre tiene derechos y obligaciones¹⁵⁵ y, por tanto, que el ser humano es constitutivamente moral, ya que tiene la posibilidad de realizar una conciencia de bien y mal morales y un sentido de responsabilidad¹⁵⁶ depurando la conciencia en el crisol de su propio examen¹⁵⁷.

¹⁵⁴ DÍEZ ALEGRÍA, J.M^a., "Criterios éticos sobre el uso del dinero en nuestra sociedad actual", *Pastoral Misionera*. Año XXI, número 6 (Nov-Dic 1985), pp. 571-572.

¹⁵⁵ Remitimos al interesante estudio que realiza en, DÍEZ ALEGRÍA, J.M^a., "Condiciones para el proyecto de una Europa humana", *Razón y Fe* 224, números 1113/1114 (Julio-Agosto), 1991, pp. 13-23.

¹⁵⁶ DÍEZ ALEGRÍA, J.M^a., *Éticas y moral cristiana*, XVI Congreso de Teología (Evangelio e Iglesia). Evangelio y liberación. Septiembre, 1996, pp. 213-214: "Hay una cierta unidad en la apreciación de que hay que hacer el bien y evitar el mal. Pero, en cambio, hay una innegable pluralidad en cuanto a la determinación de los contenidos de la bondad y la maldad. La conciencia que cada uno tiene de lo bueno y de lo malo depende mucho de la historia cultural en que está inserto, así como de las relaciones interpersonales en que ha vivido, durante los años en que se va fraguando la personalidad de cada cual. De aquí que, debajo de las convicciones sobre lo bueno y lo malo, no hay un fundamento metafísico universal e inmutable, que haga idéntico el contenido de esas convicciones en todas las personas de buena voluntad...esta dialéctica de pluralismo y convergencia que hay en el reino de lo ético, que es el de la dignidad y verdadera libertad, está invitando a los seres humanos al diálogo de conciencias, hacia la búsqueda común de un programa moral...en la humanidad todos somos buscadores de la verdad praxica y nunca hemos llegado hasta el final...".

¹⁵⁷ En el siglo XIII, el franciscano San Antonio de Padua recordaba la importancia de creer a la propia conciencia: *Sermones dominicales et in solemnitatibus*, I, Padua 1895, p. 292.

CAPÍTULO 3

LOS DERECHOS DEL HOMBRE: LIBERTAD. OBJECION DE CONCIENCIA. PROCESOS DE PAZ. RESPETO A LA VIDA

Fundamentación ética y jurídica de los derechos del hombre

Díez-Alegría comienza afirmando, como punto de referencia, que el Derecho ha de apoyarse en último término en la validez trascendente de aquellos valores éticos de justicia que constituyen el contenido del Derecho natural. Esto hay que afirmarlo de cualquier norma jurídica positiva. Si esto no se puede verificar correctamente se corre el peligro de que la vigencia de la norma jurídica repose finalmente en la banalidad impersonalizada de un obrar social inconsciente interiorizado (en el puro hecho de una creencia social en la validez de la norma) o bien en la racional aceptación del Derecho como presión puramente exterior como puro hecho empírico social, al que se juzga razonable adaptarse con un sentido de mera prudencia táctica. Díez-Alegría desde estas claves, desarrolla una concepción ética del Derecho¹.

Para Díez-Alegría, los estados se encuentran jurídicamente vinculados entre sí en virtud del mismo Derecho Natural. Este es el plano de la justicia conmutativa, donde estarían ligados ipso facto por derechos y deberes de mutuo respeto de la vida, de la integridad y del honor².

¹ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., "Presupuestos ético-sociológicos del Derecho Internacional público", *Actas del Primer Congreso Hispano-Luso-Americano de Derecho Internacional*, Madrid octubre 1951, p. 13. También remitimos a la obra de Salvador Lissarrague que es tenida en cuenta por Díez-Alegría en todo el aspecto social, LISSARRAGUE, S., "El acto social", *Revista de Estudios Políticos*, volumen XXXVI, nº 56, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1956, pp. 27-42: "Para Max Weber una acción social o hacer social es aquel comportamiento humano que se refiere de un modo específico a otro... una acción social es aquella que está referida a otro, pero de tal modo que esta referencia debe darse de un modo constitutivo, que es preciso para que una acción sea social que el móvil decisivo de la misma sea una referencia a alguien distinto de mí... toda acción social, quierase o no se haya inserta de un modo o de otro en el tejido de las relaciones interhumanas, y éste, naturalmente, supone el hecho de la pluralidad de los hombres... en nuestro libro *Introducción a los temas centrales de la Filosofía del Derecho* publicado en 1948, hemos hecho notar que las vigencias no excluyen el despertar de la conciencia personal respecto a las mismas, sino que hay algunas como el Derecho que por constituir preceptos generales muy definidos y racionales son más porosas que otras... en el Derecho positivo, sabemos a que atenernos sobre la conducta exigida... en el otro polo está la creencia positiva, estudiada por Ortega, y que consiste en un movernos en actitudes dadas en el ámbito social acerca de las cosas, sin que nos hagamos cuestión de ellas. No se trata de que una suma de individuos acepten una determinada interpretación de las cosas, sino del modo como cada uno admite por repercusión de los demás esas interpretaciones... el acto social es, pues, un acto humano, aquel que realiza las vigencias o preceptos colectivos implantados en un determinado ámbito interhumano. Un acto social es, pues, el acto de una persona cuando canaliza de un modo concreto el comportamiento objetivo que las vigencias constituyen... en toda creencia, para Ortega, actúa de algún modo la realidad misma que como tal vivimos, a diferencia de las ideas, que son interpretaciones que formamos acerca de las cosas. En las creencias sociales también la realidad se nos da, pero sin asumir sus mensajes de un modo íntimo, sino previo, indiscutido y recibido del medio externo humano... la viva sensibilidad ante el arte, la fe religiosa auténtica, no pasan a ser creencias sociales en razón del número de sus participantes sino cuando al perder esa autenticidad nos llevásemos dejar por ellas en unión de los demás... las creencias sociales son, pues, aquel aspecto del vivir colectivo en que éste forzosamente se nos interioriza...".

² DíEZ-ALEGRÍA, J.M., "Presupuestos ético-sociológicos del Derecho Internacional público", *Actas del Primer Congreso Hispano-Luso-Americano de Derecho Internacional*, Madrid octubre 1951, p. 15.

Pero lo que caracteriza a la sociedad es la existencia de un bien común social, es decir, trabajar por el bien común, más allá del ámbito de las obligaciones de pura justicia conmutativa³. Para el concepto de sociedad, Díez-Alegría plantea, que no basta la existencia de un bien común social que polarice de hecho una comunidad de acción y de vida. Hace falta un vínculo jurídico que convierta esa comunidad en exigencia y que la consolide de un armazón normativo a la propia convivencia. Este vínculo es la justicia social⁴, que se funda y deriva de las exigencias de la vida social, de la comunidad y del bien común sin caer, evidentemente, en totalitarismos colectivizantes, que dará lugar a una auténtica corporeidad mística⁵.

Díez-Alegría tiene claro en lo más profundo de su ser, como profesor de filosofía moral, como estudioso de la ciencia práctica que es la ética, y en concreto, su labor filosófica, en torno a los problemas de la ética política, que la sociedad civil está formada por hombres y mujeres responsables que piensan en mayor o menor grado. Un texto claro sobre estos asuntos es el siguiente:

La *cívitas* no es una entelequia abstracta. Es la comunidad constituida en sociedad política (*corpus mysticum politicum*) mediante vínculos jurídicos-morales, que la hacen perdurable en el tiempo, no obstante el histórico fluir y desvanecerse de las personas humanas físicas que constituyen su materia.⁶

En el radiomensaje dirigido por Pío XII al mundo entero el 24 de diciembre de 1942, señala como uno de los pasos fundamentales para la reconstrucción de una auténtica paz el sostenimiento del respeto y la actuación práctica de los derechos fundamentales de la persona, como es el derecho a mantener y desarrollar la vida corporal, intelectual y moral y particularmente el derecho a una formación y educación religiosa⁷. Díez-Alegría está

³ *Ibid.*, p. 16.

⁴ *Ibid.*, p. 17.

⁵ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, *Ética, Derecho e Historia. El tema iusnaturalista en la problemática contemporánea*, Sapientia, Madrid 1953, pp. 77-78: "En la interesante construcción doctrinal del Francisco Suárez, se nos presenta un intento de máxima discriminación de las exigencias jurídicas del Derecho positivo humano en contraposición con las exigencias éticas del Derecho natural y de la ley natural en general... la explicación suareciana ofrece un doble valor. Por una parte, nos demuestra la preocupación de pureza jurídica de los pensadores de la Escuela... por otra parte, nos señala la radical imposibilidad de una desvinculación de lo jurídico respecto de lo ético... la esencial conexión de Derecho y Moral queda, en último término, a salvo: la norma de Derecho, en cuanto norma de validez espiritual, irreductible al puro empirismo de una validez fáctico-sociológica, implica esencialmente la originaria constitución de un valor moral de los comportamientos jurídicamente exigidos; este valor moral es objeto de exigencias del Derecho natural que se refieren no sólo a la externa ejecución, sino primordialmente a la interna actitud ética de la voluntad frente a ellos".

⁶ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., "La estructuración jurídica de la opinión pública", *Razón y Fe*, nº 686 Marzo 1955, Tomo 151, fascículo 3, p. 231.

⁷ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, "La doctrina de Pío XII sobre la tolerancia", *Pensamiento* 11, 1955, pp. 199; 209-212. Planteamientos .../..

construyendo su pensamiento en torno a los derechos del hombre y su libertad⁸.

El ideal de la persona humana (el deber ser) es la autorrealización de la libertad terminal⁹. En la realización de la libertad moral por la libre y personal opción del bien. Pero el libre arbitrio del hombre, su libertad inicial, es defectible, es decir, está en continua contingencia de optar por el mal. Desde estas claves, para Díez-Alegría, en un plano ético, se

que Díez-Alegría extrae de la doctrina del Papa Pío XII que mantiene un horizonte internacionalista del que se deriva una apertura a la tolerancia donde eleva la consideración a los disidentes de buena conciencia: "Las enseñanzas de Pío XII hacen patente que, según la doctrina de la Iglesia, ni puede ser erigida en principio la idea de la intolerancia civil, idea que reprocha Maritain a ciertos hombres, ni tampoco la idea de una tolerancia civil incondicionada, universal y sin grados, aunque sea, naturalmente, con las limitaciones y condicionamientos de ciertas normas de honestidad natural y civismo. Tal tolerancia civil no podría ser erigida en principio en la actualidad, ni siquiera a título de ideal hitórico concreto, relativo a la época histórica que vivimos, en el sentido propugnado por Maritain... por nuestra parte no creemos imposible lograr una elaboración filosófica, que en la doctrina católica se haga inteligible y puedan convenir todos los hombres, de cualquier campo que sean, que buscan sinceramente el bien y la verdad...". También para seguir profundizando en estos aspectos vamos a remitir a la obra DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, *Ética, Derecho e Historia. El tema iusnaturalista en la problemática contemporánea*, Sapientia, Madrid 1953, pp. 133-169: "La tradición escolástica ha concebido las normas del Derecho natural como normas de sentido preciso y determinado, pero, a la vez, en muchos casos, normas condicionales, cuyo objeto está cualificado por una serie de delimitaciones específicas... Maritain partiendo de posiciones estrictamente escolásticas y sin abandonar el iusnaturalismo, ha pretendido historificar a este último mediante la introducción de la noción metafísico-escolástica de la analogía en la teoría del Derecho natural... Maritain se plantea el problema de la inmutabilidad e historicidad del Derecho natural en razón de las exigencias de un caso concreto. En esto coincide con la tradición del pensamiento escolástico medieval. Pero en Maritain el caso afrontado es el de los deberes de la sociedad política en materia religiosa, dentro de una sociedad trabajada por siglo y medio de liberalismo, por casi un siglo de marxismo, por un indiferentismo religioso endémico y por la secular división de cristianos y judíos y de católicos y protestantes... el punto de partida de Maritain es el reconocimiento de la esencial historicidad del hombre, de la cultura y de las instituciones sociales humanas... la humanidad pasa por cielos históricos variados que crean para los principios de la cultura condiciones de realización específicamente diversas y cuya fisonomía morales profundamente diferente de lo que se cree de ordinario... cada cielo histórico queda determinado por un mito, que es el foco orientador que da sentido a la jerarquía de valores y configura el ideal histórico concretamente vigente en cada una de las sucesivas edades históricas de la cultura... los mito caducan y deben sucederse unos a otros a lo largo del proceso de la Historia... a cada nuevo mito vigente y válido corresponde una nueva jerarquía de valores y con ella una nueva estructuración de las exigencias iusnaturalísticas, una variación de los principios de Derecho natural... aquí es donde Maritain hace entrar, la noción metafísica de analogía... la teoría iusfilosófica de Maritain está llena de sugerencias profundas y contiene elementos dignos de la mayor atención. Sin embargo, como solución adecuada al problema de la dialéctica de inmutabilidad e historismo en el Derecho natural y como teoría universal de las condiciones de validez del Derecho natural resulta inaceptable... es insostenible la afirmación de Maritain de que la caducidad de los principios unívocos rectores de la actividad temporal del hombre constituya una ley esencial, que concierne a la articulación del hombre con el tiempo... el pensamiento, común entre los griegos introducido también en el Derecho Romano, de que el Estado debe educar a los ciudadanos para la virtud, pasa al pensamiento cristiano medieval. Este ideal coexiste con el de que el poder político, como todo cuanto fuera de Dios existe, debe servir a la glorificación del creador... sometida la teoría de Maritain a un análisis objetivo, libre de toda intención polémica, el resultado es que la teoría, en conjunto, no puede admitirse".

⁸ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, *Opción del bien y tolerancia intersubjetiva*, Pensadores Católicos Contemporáneos, volumen II, Ediciones Grijalbo, Barcelona-México D.F. 1964, pp. 157-158: "Existen dos concepciones erróneas con respecto a la libertad humana: la que absolutiza la libertad y la que tiende a absolutizar la actual realización del bien, suprimiendo el momento de la libertad. La primera de estas concepciones subyace en las tendencias del liberalismo doctrinal extremo, que proclama la santidad de la libertad de opción del arbitrio en cuanto tal. También un existencialismo extremo, a lo Sartre, y ciertas tendencias igualmente extremas de la ética de la situación se articulan y se relacionan con ella. De la segunda de aquellas concepciones es un buen ejemplo la actitud del cardenal Ximénez de Cisneros frente a fray Hernando de Talavera en el problema de los moriscos granadinos. Frente a tan extremas actitudes está la recta concepción de la libertad como opción del bien. El valor moral de una conducta está en que el bien sea abrazado libre e interiormente. La libertad de elegir el mal es una imperfección... Dios es la suprema libertad...".

⁹ *Ibíd.*, pp.158-159. Díez-Alegría analiza el concepto de libertad de Jacques Maritain y también analiza la enseñanza de Santo Tomás de Aquino al respecto, donde plantea que tampoco es verdaderamente libre: "el que manteniendo en su voluntad la adhesión al bien aparente, a que le arrastre la pasión, se abstiene de lo que quiere por temor de la ley que impone lo contrario, este servil acatamiento a una ley que no convence ni logra obtener la interna adhesión de la voluntad, lo mismo que el libertinaje del arbitrio, es incompatible con la libertad auténtica (Santo Tomás de Aquino, Summa contra Gentiles, libro 4, capítulo 22)".

le plantea al hombre el problema de la autoeducación y de la autoformación, que debe conjugarse con el problema religioso en una dialéctica de gracia (sólo la gracia superior del Espíritu puede mantenernos libre de la doble amenaza de servidumbre del mal y de la pasión y de la constricción servil de la ley) y ascesis inteligente, que toma en cuenta los poderosos mecanismos condicionantes del libre arbitrio en la estructura antropológica. Esta realidad plantea el problema pedagógico de cómo trabajar por el logro de que la libertad ajena opte libremente por el bien¹⁰.

Toda esta reflexión la conduce a consecuencias ultimísimas, ya que se cuestiona, que un problema de libertad (moral), de responsabilidad, se plantea en el plano de la acción, de la voluntad, de la actividad intelectual, filosófica o científica¹¹. Díez-Alegría mantiene la convicción de que hay un orden objetivo de valores, un orden metaempírico de posibilidades y de exigencias de bien. El hombre mismo contiene en sí, exigencias originarias de valor que pertenecen a su fondo de hombre en cuanto hombre, a su esencia, y así vale para todo hombre, por supuesto, teniendo en cuenta, la original vocación y *fatum* de cada persona¹² y sostiene de forma libre, que en último término, la norma concreta e inmediata del obrar moral de cada hombre es su personal conciencia. El hombre tiene el deber de seguir el dictamen absolutamente sincero de su conciencia¹³.

Díez-Alegría está fundamentando un pilar muy valioso para el desarrollo íntegro de la persona, al exigir tener en cuenta, de forma permanente, el respeto debido a la conciencia personal, por su papel preponderante en la responsabilidad y en la moralidad de la acción. El bien y el mal son presentados por la conciencia, entrando a constituir, la situación del hombre, que tiene que optar y en esta opción moral encuentra un esencial personalismo y una indeclinable responsabilidad que sólo puede ser realizada por el mismo sujeto humano. Para

¹⁰ *Ibid.*, pp. 159-160.

¹¹ *Ibid.*, p. 160: "El análisis lógico y metafísico del conocimiento ha puesto de manifiesto, que una dialéctica de entendimiento y voluntad es esencial al conocimiento práctico del hombre (conocimiento de valores, aprecio de bienes y proyecto consciente de actividades), y a la actividad mental humana y al conocimiento humano en general. El proceso de la gnosis tiene, como el de la *pistis*, momentos existenciales de opción..."

¹² *Ibid.*, pp. 161.

¹³ *Ibid.*, p. 162-164: "La conciencia absolutamente sincera puede errar invenciblemente. La actitud del hombre medieval estaba con frecuencia orientada, al menos vitalmente, en el sentido de la teoría causal de la imputación de raíz helenística... el hombre medieval se creía con derecho a deducir del hecho de la transgresión material la mala voluntad subjetiva. No hacía problema del estado de conciencia del sujeto moral. Tomás de Aquino, en pleno siglo XIII, y, siguiendo sus huellas, el cardenal Cayetano, Francisco de Vitoria, Francisco de Suárez... señalaron la importancia del momento subjetivo de la conciencia y la posibilidad y consecuencias de errores invencibles en la misma... la facultad de conocimiento moral, como la facultad cognoscitiva en general, está hecha para la verdad. El error constituye un accidente, no una ley esencial de la conciencia moral... la conciencia sincera nunca puede ser radicalmente errónea... Santo Tomás de Aquino acentúa con energía esta situación paradójica de la conciencia invenciblemente errónea y absolutamente sincera y recta (subjetivamente)... los análisis que anteceden ponen bien de relieve hasta qué punto ha de tenerse en cuenta el respeto debido a la conciencia personal en el tratamiento de los problemas referentes a la libertad moral y a la libertad social".

Díez-Alegría, esto se fundamenta en una dialéctica de libertad y de bien, que constituye la trama misma de esa vida moral del sujeto, donde sólo la gracia de Dios, por modo misterioso, puede intervenir intrínsecamente y en el otro polo, hace su aparición, la enseñanza, el consejo, el ejemplo, el amor, el tacto comprensivo, que influirán favorablemente en esa orientación de la libertad moral hacia la opción del bien¹⁴. Desde esta reflexión tan profunda, el profesor Díez-Alegría quiere unir la vida de los hombres, con sus luces y sus sombras, al magisterio de la propia Iglesia, y lo realiza de forma admirable teniendo como eje vertebrador la Encíclica *Pacem in Terris*¹⁵, del Papa Juan XXIII, que no acepta que hombre alguno pueda quedar radicalmente excluido del ámbito de los hombres de buena voluntad y esto conlleva que nadie puede quedar excluido de aquellos derechos fundamentales porque son inherentes a la persona humana. El reconocimiento de estos derechos es el signo insustituible de la buena voluntad entre los hombres. La Encíclica *Pacem in Terris* es el desarrollo más claro que el magisterio pontificio ofrece sobre los derechos del hombre¹⁶, es más, contiene un pensamiento de ética política encuadrada en una visión teológica comprensiva. La acción política es acción humana, por tanto, le es esencial e insoslayable una instancia moral, una valoración moral. Es una acción sometida constitutivamente a una responsabilidad moral¹⁷.

Para Díez-Alegría hay que seguir progresando de forma fiel y permanente, de forma lúcida, por el camino de la instauración con toda sinceridad de las relaciones entre los hombres sobre la verdad, la justicia, la solidaridad efectiva radicada en el amor mutuo y la libertad. Todo ello, evidentemente, exige por parte de todos buena voluntad, es más, una

¹⁴ Ibid., pp. 165-167, 173, 175, 179, 186: "Cuanto se ha dicho es aplicable a la libertad del impulso científico y filosófico en cuanto éste está ligado a una actitud moral. Ni siquiera el maestro puede forzar al discípulo en su caminar hacia la verdad... en la vida religioso-moral de cada hombre hay un diálogo del hombre y Dios que ningún humano puede atreverse a profanar. He aquí una actitud originaria de respeto a la libertad personal... en el plano social privado de las relaciones intersubjetivas entre adultos, domina el ideal de la tolerancia cristiana, determinado en función de dos coordenadas: fe (posibilidades del bien de todo hombre) y sentido de la temporalidad histórica (es decir, de la coordenada de tiempo necesaria para el desarrollo de la acción sobrenatural de la gracia y de los procesos de la humana libertad)... la aportación más importante al problema de la tolerancia es el trabajo del cardenal Giacomo Lercaro en su artículo *Tolleranza e intolleranza religiosa*, publicado en el *Quaderni periodici di Teologia e di Filosofia* delo 10 de Sacra Doctrina, revista del Estudio General Dominicano de Bolonia. El cardenal Lercaro apoya sus puntos de vista con Santo Tomás de Aquino en la encíclica *Libertas*, de León XIII y el discurso de Pío XII, de 6 de diciembre de 1953 al V Congreso Nacional Italiano de la unión de juristas católicos".

¹⁵ IRIBARREN, J. Y GUTIERREZ GARCÍA, J.L., *Nueve grandes mensajes*, B.A.C., Madrid 1986, pp. 201-258. En estas páginas se encuentra desarrollado el texto completo de la Encíclica *Pacem in Terris*.

¹⁶ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, La Encíclica *Pacem in Terris* y los hombres de buena voluntad, en: AA.VV., *Comentarios civiles a la Encíclica 'Pacem in terris'*, Taurus, Madrid 1963, pp. 102-103 y 111: "La Encíclica *Pacem in Terris* viene a consagrar, a nuestro juicio, en todo caso, los inalienables derechos de aquella buena fe (pistis, significa firme persuasión, dictamen cierto de conciencia. Se trata de la conciencia sincera y firme, incompatible con el error voluntario y la culpable temeridad), de la que afirma San Pablo que todo lo que no procede de ella es pecado (Romanos 14, 23: "Pero si alguien, teniendo dudas de si un alimento está prohibido o no, lo come, se hace culpable al no proceder según su conciencia; en efecto, todo lo que no se hace con buena conciencia es pecado")".

¹⁷ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, "El pensamiento político del Papa Juan XXIII", *Cuadernos para el Diálogo* (nº extraordinario), julio 1964, p. 22.

auténtica buena voluntad¹⁸. Solamente desde estas claves plantea Díez-Alegría que se conseguirá superar las inhumanas contradicciones en que todavía se debaten las sociedades y los hombres bajo todos los meridianos¹⁹, para llegar a la convicción de que todos los hombres son iguales por naturaleza (convicción concreta y existencial), privando de todo fundamento al racismo (a la exigencia de verdad corresponde eliminarlo). Estos elementos dan paso, como río que fluye, a la instauración de una convivencia humana enraizada en los principios de verdad, justicia, solidaridad y libertad²⁰. Por tanto, los Derechos del hombre son inviolables e irrenunciables y contra ellos, ninguna razón de Estado, ningún pretexto de bien común puede prevalecer. Sólo de esta forma se funda un orden sobre la verdad, construido según la justicia y vivificado e integrado por la caridad y actuando en la libertad. En el sustrato último de este planteamiento subyace la idea agustiniana de la paz:

Los hombres tienen un fin temporal y eterno, pero ambos se funden en una sola y dulce palabra: pax. Todas las cosas aspiran a la paz, y ésta es la tranquilidad del orden: pax omnium rerum tranquillitas ordinis. Como reposo y tranquilidad del ser en todas sus manifestaciones... el anhelo y tendencia universal a la paz se puede considerar como el más hondo substrato de la Historia²¹.

Libertad religiosa

Llegados a este punto de reflexión en el que Díez-Alegría ha fundamentado desde la ética y su relación con la vía jurídica los Derechos del hombre, y antes de desarrollar concretamente tales derechos, profundiza en su reflexión sobre la libertad religiosa y la libertad de la conciencia en materia religiosa. Quiere trabajar estos aspectos desde la teología católica con elementos de la filosofía del Derecho (filosófico-jurídica)²². Piensa que esto debe realizarse en primer orden, porque el problema interesa de lleno a la filosofía jurídica y social, porque es esencial dentro de la historia de la convivencia social humana, y al mismo tiempo, es un problema que se plantea inluctablemente al estudiar las bases de la estructuración jurídico-política de la coexistencia ideológica de los hombres en las comunidades civiles de

¹⁸ Me refiero con autenticidad a realizar un esfuerzo de auténtica comprensión, una esperanza y una intención efectivas de superar las dificultades.

¹⁹ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., La Encíclica *Pacem in Terris* y los hombres de buena voluntad, en: AA.VV., *Comentarios civiles a la Encíclica 'Pacem in terris'*, Taurus, Madrid 1963, p. 112.

²⁰ *Ibid.*, pp. 114-115.

²¹ SAN AGUSTÍN, *Obras de San Agustín*, tomo I, B.A.C. Madrid 1957, *El anhelo de la paz*, p. 246.

²² CONTRERAS MAZARIO, J.M^a., "La comisión asesora de libertad religiosa", *Revista Española de Derecho Constitucional*. Año 7, Número 19. Enero-Abril, 1987, pp. 131-163. Este documento es muy interesante (recomendamos leer al menos las páginas 131-141) desde el punto de vista de la relación entre la Constitución española de 1978 y el fenómeno religioso reflexionado desde las ideas fundamentales que mantiene Díez-Alegría sobre la Libertad Religiosa.

derecho público²³.

Primeramente, hace un recorrido histórico sobre la libertad religiosa, para demostrar que todo hombre tiene derecho a honrar a Dios con culto privado y público, según el dictamen de su recta conciencia propia. Estos planteamientos se encuentran desarrollados durante XX siglos en el propio magisterio ordinario de los papas. Todo este magisterio tiende con firmeza a salvaguardar siempre el respeto a los derechos del hombre, es decir, evitar el mal de la conculcación de los derechos fundamentales que están a la base del orden ético-jurídico. Díez-Alegría lleva estos planteamientos hasta el extremo de aceptar que la persona incluso cuando yerra debe ser respetada²⁴. Este derecho, incluso del errante a ser respetado se deriva de la dignidad de la persona humana, de su capacidad de vencer el error y de la providencia divina, que, habiendo creado al hombre libre, actúa con su gracia en el curso de la vida moral en que se va plasmando la personalidad²⁵. Pasamos, pues, a marcar un breve recorrido sobre la libertad religiosa en el despliegue histórico de la doctrina de la Iglesia, mostrando una reflexión histórico-teológica sobre los propios documentos históricos. En esta reflexión, será determinante la comparación del estado de las ideas y de la práctica en cada periodo de la historia. Evidentemente, esta aportación es una síntesis de conjunto:

²³ DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., "Coexistencia ideológica y libertad de las conciencias: el problema teológico y filosófico-jurídico de la libertad religiosa", *Sociedad Española de Filosofía jurídica y social. Derecho y paz. Actas del I Congreso de Filosofía del Derecho*, Octubre 1964, Instituto de Estudios Jurídicos y Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 125.

²⁴ Enumeramos cronológicamente todas las obras que Díez-Alegría tiene al respecto de este análisis exhaustivo sobre estos ámbitos de la libertad, en su desarrollo histórico y documental. DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., "Libertad religiosa en los Papas del siglo XIX", *Cuadernos para el diálogo*, julio-agosto 1964, pp. 20-21; DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., *La libertad religiosa. Análisis de la Declaración Dignitatis Humanae*, Universidad Pontificia de Comillas, Razón y Fe, Madrid 1966, pp. 469-535; DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*, Estela, Barcelona 1967, pp. 163-169; DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., *Teología frente a sociedad histórica*, Laia, Barcelona 1972, pp. 25-46; DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., "Derechos del hombre", *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, Tomo III, Herder, Barcelona 1973, pp. 505-506; DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., *De la propiedad privada a la socialización*, Mañana Editorial, Colección aperos del cristianismo número 4, Madrid 1977; DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., *Proceso a la violencia*, Mañana Editorial, colección aperos del cristiano nº 19, Madrid 1978, pp. 6-72; DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., *Rebajas teológicas de otoño*, Descleé de Brouwer, Bilbao 1980², pp. 152-159; DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., "Derechos humanos", *Conceptos Fundamentales de Pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, pp. 227-229; DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., "El nuevo código de Derecho Canónico visto desde el Concilio", *Revista Misión Abierta*, nº 3 de junio de 1986, pp. 101-105; Y finalmente un estudio interesante que tiene en cuenta el pensamiento de Díez-Alegría es: A.A.V.V., *Memoria del seminario internacional sobre tolerancia*, Comisión Nacional de los Derechos humanos, México 2001, pp. 120-125.

²⁵ DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., "Coexistencia ideológica y libertad de las conciencias: el problema teológico y filosófico-jurídico de la libertad religiosa", *Sociedad Española de Filosofía jurídica y social. Derecho y paz. Actas del I Congreso de Filosofía del Derecho*, Octubre 1964, Instituto de Estudios Jurídicos y Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 129-133: "Para hacer un planteamiento correcto y para dar una solución adecuada al problema de la libertad de las conciencias en materia religiosa, es necesario analizar cuidadosamente la situación especial del que obra siguiendo el dictamen de una conciencia honesta y absolutamente sincera, aunque invenciblemente errónea. Ha habido una tendencia fuerte en el pensamiento católico a identificar error y mal (extravío moral)... ya en Santo Tomás de Aquino se encontraban elementos para un análisis profundo, inspirado en Aristóteles, de la diferencia entre el orden especulativo y el orden práctico, respecto al problema de la verdad... el profesor Franz Hürth, en un curso especial sobre la virtud de la prudencia en Santo Tomás, profesado en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, en el año 1947 me dio por primera vez idea de la certera interpretación de la doctrina de Santo Tomás de Aquino... lo que Santo Tomás de Aquino viene a iluminar, es que en toda conciencia sincera (aún en la invenciblemente errónea) se da siempre una conformidad de la acción hecha según esa conciencia con el apetito rectamente ordenado del sujeto. Y ese apetito rectamente ordenado corresponde al orden objetivamente verdadero...".

En la época pre-constantina, los escritores eclesiásticos de los tres primeros siglos, suponen la incompetencia de la jurisdicción coactiva del estado en materia religiosa, y sobre esta base, reclaman la libertad de los cristianos, para ejercitar la religión (Justino, Ireneo, Tertuliano). Para San Justino al estado no se le debe obediencia en las cosas referentes a la religión (Apología I, 17). San Ireneo enseña que el fin de la autoridad civil es la conservación y la restauración de un orden de justicia (Adversus Haereses: 5, 24, 2). Tertuliano exige la libertad religiosa, reduciendo la acción del Estado, al prohibir las facciones a razones políticas de orden público (Apologeticum, 38, 2s). Orígenes distingue entre el ámbito sujeto por Dios a la autoridad temporal coactiva, y el ámbito sujeto a la autoridad episcopal; este último, Dios no ha querido someterlo a la coactividad estatal. Al Estado, afirma Orígenes, se les debe sujeción en las cosas civiles de orden temporal (comentario a la epístola de los Romanos libro 9, números 28 y 29). En el siglo IV pone de relieve Lactancio la incompetencia del aparato coactivo estatal en materias directamente religiosas (Divinarum institutionum, libro 5, c. 19). De la conversión de Constantino (312) al pontificado de Nicolás I (858-867) la situación histórico-social va cambiando, donde los emperadores unidos al pontífice intervienen en la esfera religiosa... el Concilio de Sárdica (343 ó 344), en sus números 2 y 3 manifiesta de forma clara, la idea de la radical incompetencia de la autoridad del Estado para intervenir coactivamente en los asuntos religiosos... desgraciadamente, esta actitud tan neta de exigir la plena libertad para la religión sobre la base del principio universal de la justa libertad de las conciencias en materia religiosa, se obnubiló muy rápidamente. Fírmico Materno (hacia el año 346) propugnaba una intolerancia religiosa contra el paganismo, abogaba por las conversiones forzadas (De errore profanarum religionum, 16, 4-5 y 29, 1-2), Fírmico no era un obispo sino un retórico siciliano convertido al cristianismo... a fines del año 373, San Gregorio Nazianceno, en su obra Oratio afirma que la potestad espiritual supera en dignidad a la temporal, y que los gobernantes cristianos, en lo religioso, son personalmente súbditos espirituales del obispo (esta teoría la retomó Graciano y a través de él entró en la corriente de la especulación medieval, forzando la comparación entre las relaciones espíritu-carne y potestad eclesiástica-potestad temporal, fundando una concepción hierocrática que dejó sus huellas en los teólogos del siglo XVI)... por el mismo tiempo, los obispos africanos en las circunstancias del cisma donatista, se van inclinando a una solución de intolerancia y de intervención coactiva del Estado en asuntos religiosos. Optato, obispo de Milevi, en la Numidia, llega a concepciones muy peligrosas para la libertad de la Iglesia, sosteniendo que es la Iglesia la que está en el estado... de gran influjo fue también, San Ambrosio de Milán, que habla contra el empleo de la coacción en materia religiosa (en una carta del año 386, codificada como epístola 21, número 10)... San Juan Crisóstomo mantiene también una postura nítida, planteando que la competencia del estado se refiere al orden público temporal, donde la autoridad civil, procura el orden, la paz, la pública administración, el servicio militar, el cuidado de los intereses comunes (epístola a los Romanos 23, 2)... San Agustín tiene varias etapas con una evolución distinta sobre los aspectos en materia religiosa y su relación con el Estado, en una primera época que comprende entre el año 391-400 rechaza toda coacción por parte del poder secular, afirmando claramente que la autoridad civil no tiene potestad en lo que pertenece a la fe (Expositio in quarundam Propos. Ex Epístola. Ad Romanos; 72; 93, 5, 17). Un segundo periodo agustiniano que va desde el año 400 al 405, donde su posición cambia aunque no sustancialmente, donde propugna una intervención del poder del Estado para crear un clima de libertad y un ambiente pacífico, donde se asegurase a los donatistas la libertad de poder convertirse al catolicismo. En el año 406, San Agustín, en su obra *Contra Cresconium*, da un

paso decisivo y funesto... en el año 457, el Papa San León I, pide la protección jurídica contra la violencia... el siglo V termina con un documento de extraordinaria importancia es el *Tomo acerca del vínculo del anatema*, escrito por el Papa San Gelasio I en el año 495, en el capítulo 11 de este escrito, aborda el Papa el problema de la distinción y separación de las potestades eclesiásticas y civil... en la doctrina gelasiana está contenida, la superación de los equívocos del agustinino político... un siglo después el Papa San Gregorio I el Magno, reivindica enérgicamente, la libertad religiosa de las conciencias y la exclusión de toda conversión coactivamente forzada... el reino hispano-visigótico fue uno de los focos donde tuvo origen la idea medieval de una Iglesia, de la que el Estado cristiano era parte (el Estado cristiano es concebido como eclesiástico)... desde Gregorio VII (1073-1085) hasta la Paz de Westfalia (1648). No se puede leer sin experimentar un sentimiento de desazón a San Gregorio VII, sus proposiciones del *Dictatus Papae*, redactado el año 1075, donde manifiesta que sólo el romano pontífice puede usar insignias imperiales, que únicamente del Papa besan los pies todos los príncipes, que a él le compete deponer a los emperadores, que su sentencia no debe ser reformada por nadie y que él puede reformar las de todos. La concepción y orientación de Gregorio VII es innegable que va en la línea de la hierocracia y el poder directo del Papa sobre el Estado y el ordenamiento civil. Veintiséis años después de la muerte de Gregorio VII, el Papa Pascual II, en febrero de 1111, trata de separar la potestad eclesiástica de las regalías imperiales, pero fracasa por la oposición de los obispos alemanes y lombardos... Santo Tomás de Aquino representa una vía media, una reacción ante las tendencias que conducían a la hierocracia, pero la relación entre lo natural (Estado) y lo sobrenatural consiste en una subordinación directa, positiva y adecuada de la comunidad política al fin sobrenatural. Para comprender el pensamiento de Santo Tomás, es necesario tener presente el concepto Aristotélico de que el fin de la ciudad terrena es la vida virtuosa de los ciudadanos... Jacobo de Viterbo, de orientación hierocrática, mantenía en el año 1302 que toda humana potestad es imperfecta e informe, si no es perfeccionada e informada por lo espiritual (De regimine christiano, II, 8). El más decidido y consecuente defensor del dualismo y de la mutua autonomía del orden temporal y del espiritual es Juan de París, que en el mismo año 1302, en su obra *De potestate regia et papali*, admite una acción per accidens del poder eclesiástico sobre el civil y del civil sobre el eclesiástico, incompatible con la recta concepción del primado pontificio... entrando ya en el siglo XIV, un discípulo de Duns Scoto, Francisco de Meyrones, distingue entre el principado de los infieles y el de los reyes fieles (De principatu siciliae, c.1)... en los siglos XVI y XVII, con la reforma y con las subsiguientes guerras de religión, las posiciones de los cristianos, tanto católicos como protestantes, se hacen más negativas y cerradas, en materia de libertad religiosa (el tema ha sido muy bien estudiado por José Lecler, en su obra *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, París 1955)... en el siglo XIX, desde Pío VII (elegido Papa el 14 de marzo de 1800) hasta Pío IX (muerto el 7 de febrero de 1878), condenan como impía la doctrina de la libertad religiosa, teniendo que esperar a León XIII elegido Papa el 20 de febrero de 1878 y muerto el 20 de julio de 1903 para avanzar en la doctrina de la tolerancia... Pío IX es un Papa intransigente a toda afirmación sobre la libertad religiosa, sobre la tolerancia (mantiene una controversia diplomática con el gobierno de España, durante los años 1875-1876, acerca del artículo 11 de la Constitución española de 1876), Pío IX, en las proposiciones del Syllabus, publicado el 8 de diciembre de 1864 condena las libertades liberales y la libertad

religiosa, en cuanto ligadas a una concepción indiferentista y racionalista... en los Papas Pío XI, Pío XII y Juan XXIII se da un paso definitivo hacia el esclarecimiento de la libertad religiosa, donde se manifiesta los derechos imprescriptibles...²⁶

Realmente, Díez-Alegría con toda esta exposición histórica, no solamente quiere ofrecer un material suficiente y enteramente sólido, sino que quiere vincular la doctrina católica tradicional del deber moral de los hombres y las sociedades para con la religión. Pero también quiere tener en cuenta que, durante tantos siglos, se descubren momentos dolorosos, donde se encuentran conculcados en nombre de la fe derechos humanos, que por otro lado, encuentran en la fe su más profunda confirmación. También con todo este análisis Díez-Alegría quiere dejar planteado, si el hombre tiene verdadero derecho a seguir el dictamen de su recta conciencia, formada con absoluta sinceridad y buena fe, aún en el caso de estar afectada de errores invencibles. Matizando mucho más, Díez-Alegría, se vuelve a preguntar, si este seguimiento del dictamen de la recta conciencia propia es de la misma naturaleza y extensión, cuando la conciencia recta está afectada de error invencible que cuando la conciencia está libre de todo error, y por tanto, se puede cuestionar, si el hombre obra conscientemente el mal u obra siguiendo una conciencia no recta, es decir, afectada de errores culpables, de los que el errante es responsable, y que privan a su conciencia de la debida rectitud, de la verdad práctica y de la radical sinceridad. Y por tanto, algún derecho, a ser respetado en su acción, a no ser impedido, a no ser coaccionado²⁷.

En todo este planteamiento que mantiene sobre la libertad religiosa, manifiesta como hitos relevantes, la propia continuidad con una tradición anterior que es perenne y secular, con un desarrollo constituyente y explícito²⁸. Esta doctrina papal es unívoca (o pretende serlo) al afirmar los inviolables derechos de la persona humana sobre la ordenación jurídica de la sociedad²⁹.

²⁶ La presente cita está adaptada del original, por el doctorando, de forma sintética, ya que el profesor Díez-Alegría, realiza una exposición muy extensa, con datos muy exhaustivos, de todo el proceso de veinte siglos sobre el desarrollo histórico de la libertad religiosa. DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *La libertad religiosa. Análisis de la Declaración Dignitatis Humanae*, Universidad Pontificia de Comillas, Razón y Fe, Madrid 1966, pp. 471-482, 484-489, 491-505, 507-509, 511-533.

²⁷ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., "Coexistencia ideológica y libertad de las conciencias: el problema teológico y filosófico-jurídico de la libertad religiosa", *Sociedad Española de Filosofía jurídica y social. Derecho y paz. Actas del I Congreso de Filosofía del Derecho*, Octubre 1964, Instituto de Estudios Jurídicos y Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 134-135. También remitimos a la obra DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *La libertad religiosa. Estudio teológico, filosófico-jurídico e histórico*, Instituto Católico de Estudios Sociales, Barcelona 1965, pp. 5-21.

²⁸ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *La libertad religiosa. Análisis de la Declaración Dignitatis Humanae*, Universidad Pontificia de Comillas, Razón y Fe, Madrid 1966, p. 469.

²⁹ *Ibid.*, pp. 470-471: "No tratamos de hacer una historia de la libertad religiosa en la doctrina de la Iglesia, sino una reflexión histórico-teológica... comparando el estado de las ideas y la práctica en cada periodo de la historia con la doctrina del Concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa".

El hombre tiene estricto derecho a seguir el dictamen de su conciencia recta, es decir, de una conciencia a la que ha llegado con toda sinceridad, después de haber puesto con toda honradez los medios que estaban a su alcance para averiguar el verdadero sentido y ámbito de sus deberes³⁰. El hombre es esencialmente persona, constitutivamente un ser moral, libre y responsable, donde la mediación, de la conciencia, es esencial a su propia vida moral. Por tanto, la conciencia humana busca esencialmente la verdad, la verdad en su totalidad, aunque parcialmente pueda alcanzar una verdad formalmente adecuada, es decir, una verdad que expresa sin error aquel aspecto de la realidad que se considera. La conciencia humana no es infalible en el orden de la verdad especulativa³¹.

Para Díez-Alegría, ninguna autoridad, ningún sujeto humano, ningún sujeto moral puede tener derecho a obligar a un hombre a hacer un acto contrario a su recta conciencia³². El hombre desde su realidad, plantea rigurosamente el profesor Díez-Alegría, tiene derecho a seguir el dictamen de su conciencia recta adecuadamente verdadera, también tiene derecho a seguir el dictamen de su conciencia recta afectada accidentalmente de algún error invencible. El hombre también tiene derecho a ser dejado en libertad de acción y de opción entre lo

³⁰ DíEZ-ALEGRÍA, J.Mª., *La libertad religiosa. Estudio teológico, filosófico-jurídico e histórico*, Instituto Católico de Estudios Sociales, Barcelona 1965, pp. 25-27: "Para Díez-Alegría la terminología de la Teología Moral es firme... las expresiones norma de la recta conciencia y norma recta de la conciencia son sinónimas, designan el juicio de conciencia que se ha formado sincera, honesta, responsable y prudentemente dentro de la situación y circunstancias concretas de la persona... al hombre le compete, como uno de sus derechos fundamentales de persona, el derecho a obrar según su recta conciencia, porque el hombre es persona, esencialmente libre y responsable, abierto en una relación inmediata y estrictamente personal a Dios, relación que en el plano de la vida moral sólo puede actualizarse por la esencial mediación de la conciencia. El fin del hombre es Dios. El camino del hombre a su fin es la religión... la conciencia recta es concretamente voz de Dios para el hombre... el hombre tiene derecho a obrar según su conciencia recta, aún en el caso de ser ésta invenciblemente errónea. Dios, que le obliga a obrar según su conciencia, le da derecho inalienable e imprescriptible a obrar según su conciencia. Tal es la dignidad de la persona humana. La dignidad de un ser constitutivamente moral, esencialmente responsable...". También remitimos a DíEZ-ALEGRÍA, J.Mª., "Coexistencia ideológica y libertad de las conciencias: el problema teológico y filosófico-jurídico de la libertad religiosa", *Sociedad Española de Filosofía jurídica y social. Derecho y paz. Actas del I Congreso de Filosofía del Derecho*, Octubre 1964, Instituto de Estudios Jurídicos y Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 135-140.

³¹ DíEZ-ALEGRÍA, J.Mª., *La libertad religiosa. Estudio teológico, filosófico-jurídico e histórico*, Instituto Católico de Estudios Sociales, Barcelona 1965, pp. 30-31: "El derecho a obrar según el dictamen recto de conciencia es una facultad propia de la persona, una pertenencia propia de la persona jurídicamente reconocida y protegida en un orden jurídico justo, fundado en el orden objetivo. Exactamente lo mismo que el derecho a la vida, a la dignidad y al honor son derechos subjetivos fundados en el orden objetivo. Todos los llamados derechos del hombre son los derechos del sujeto, que competen a la persona humana de manera universal, imprescriptible e inviolable, por estar radicados en las bases mismas de la estructura metafísica del hombre...".

³² DíEZ-ALEGRÍA, J.M., *Ética, Derecho e Historia. El tema iusnaturalista en la problemática contemporánea*, Sapientia, Madrid 1953, pp. 200-201: "La Filosofía del Derecho debe tener conciencia de que el último resolutorio de sus construcciones no le es immanente, porque, en la jerarquía de los saberes humanos, aún naturales, unas disciplinas se abren sobre otras, hasta llegar al conocimiento de las últimas razones, que sólo se alumbran *in luce dei*. Así el jurista, lo mismo el científico que el filósofo, al tratar de las relaciones humanas de justicia, que constituyen su material propio, no puede perder de vista que la inteligibilidad de los valores de justicia encuentra en Dios su propio vértice. En Dios, por quien las autoridades decretan el derecho y los magnates juzgan con equidad". También remitimos a DíEZ-ALEGRÍA, J.Mª., "Coexistencia ideológica y libertad de las conciencias: el problema teológico y filosófico-jurídico de la libertad religiosa", *Sociedad Española de Filosofía jurídica y social. Derecho y paz. Actas del I Congreso de Filosofía del Derecho*, Octubre 1964, Instituto de Estudios Jurídicos y Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 140-144.

honesto y lo inhonesto. El error, por tanto, no tiene derechos, en tanto que error, no puede ser nunca fuente de derechos. Pero no puede significar nunca, ni que el que sigue su recta conciencia invenciblemente errónea accidentalmente y sustancialmente verdadera no tenga derechos imprescriptibles e inalienables, pertenecientes al orden radical de los derechos del hombre, ni que el que obra inhonestamente no pueda tener nunca verdadero derecho a que su libertad sea respetada por los demás hombres y por los poderes sociales humanos³³.

Díez-Alegría afirma con rotundidad que es cierto e indudable que el hombre tiene derecho a obrar según su conciencia recta, aún en el caso de ser ésta invenciblemente errónea. Dios, que le obliga a obrar según su conciencia, le da derecho inalienable a obrar según su conciencia. Este deber y derecho se funda en la dignidad de la persona humana, en tanto que ser constitutivamente moral, abierto a una religación inmediata con Dios. Es ésta la esfera en que las razones que fundan el derecho a seguir el dictamen de la recta conciencia se aplican con máxima immediatez, permitiéndonos transitar, por el campo de máxima intimidad personal y de la más acusada trascendencia respecto de lo temporal, de lo puramente social-humano y cívico, donde se reafirma que la religión es patrimonio del alma y el alma sólo es de Dios³⁴.

Los derechos humanos

El catolicismo tradicional (ultramontano) del siglo XIX tenía una marcada propensión a considerar las Declaraciones de Derechos del hombre, procedentes de la filosofía liberal y de la revolución, como algo impío³⁵. Pío XII en su magisterio supera totalmente esta actitud, y lo mismo sucede con Juan XXIII, que desarrollan una valoración positiva de dichas declaraciones, que históricamente se habían sucedido. Esta conciencia moderna es revisada y

³³ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, *La libertad religiosa. Estudio teológico, filosófico-jurídico e histórico*, Instituto Católico de Estudios Sociales, Barcelona 1965, 41-42. También remitimos a DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, "Coexistencia ideológica y libertad de las conciencias: el problema teológico y filosófico-jurídico de la libertad religiosa", *Sociedad Española de Filosofía jurídica y social. Derecho y paz. Actas del I Congreso de Filosofía del Derecho*, Octubre 1964, Instituto de Estudios Jurídicos y Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 144-147.

³⁴ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, *La libertad religiosa. Estudio teológico, filosófico-jurídico e histórico*, Instituto Católico de Estudios Sociales, Barcelona 1965, pp. 43-44, 46-49: "La unidad misma del hombre exige que, en materia de tanta trascendencia vital, como es la religión, a la libertad interior vaya unida la libertad del ejercicio externo... el derecho a la libertad de las conciencias en materia religiosa, a una justa libertad religiosa, un verdadero derecho, uno de los derechos fundamentales, universal, inalienable e imprescriptible del hombre, como hombre, se extiende a la libertad de vida... la religión es, a la vez, personal y comunitaria...". Y también remitimos a la obra DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, "Coexistencia ideológica y libertad de las conciencias: el problema teológico y filosófico-jurídico de la libertad religiosa", *Sociedad Española de Filosofía jurídica y social. Derecho y paz. Actas del I Congreso de Filosofía del Derecho*, Octubre 1964, Instituto de Estudios Jurídicos y Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 147-151. Y por último es de interés solvente respecto a estos temas lo siguiente, DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, "La confesionalidad del estado", *Cuadernos para el Diálogo* nº25, 1965, pp. 25-26.

³⁵ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*, Estela, Barcelona 1967, p. 162.

aceptada de forma indeleble por el mismo magisterio, esto sucede en la *Pacem in terris*:

En nuestra época, lo primero que se requiere en la organización jurídica del Estado es redactar, con fórmulas concisas y claras, un compendio de los derechos fundamentales del hombre e incluirlo en la constitución general del Estado (nº75)... Como es sabido, el 26 de junio de 1945 se creó la Organización de las Naciones Unidas... el objetivo fundamental que se confió a la ONU es asegurar y consolidar la paz internacional, favorecer y desarrollar las relaciones de amistad entre los pueblos, basadas en los principios de igualdad, mutuo respeto... argumento decisivo de la misión de la O.N.U. es la Declaración universal de los derechos del hombre, que la Asamblea general ratificó el 10 de diciembre de 1948. En el preámbulo de esta Declaración se proclama como objetivo básico, que deben proponerse todos los pueblos y naciones, el reconocimiento y el respeto efectivo de todos los derechos y todas las formas de la libertad recogidas en tal Declaración (nº 142 y 143)³⁶.

Es una tragedia para el cristianismo que, modernamente, la idea de unos Derechos del hombre, derechos inviolables de libertad personal y en particular de libertad de conciencia y de libertad religiosa frente a la sociedad y a los poderes civiles, se haya abierto paso en el ambiente de la secularización, enfrentándose a incomprensiones y resistencias por parte del pensamiento católico tradicional de la época. Esto no facilita la tarea de la fundamentación y comprensión de los derechos del hombre ya depurada de errores individualistas, relativistas o antirreligiosos. En sus orígenes, la idea de unos derechos del hombre, que son intangibles para el Estado e implican la superación de una concepción totalitaria del mismo, es una idea cristiana, que nos remite a la propia línea neotestamentaria:

¿Puede aprobar Dios que os obedezcamos a vosotros en vez de a Él? / ¿Os parece justo delante de Dios que os obedezcamos a vosotros antes que a Él?³⁷

Díez-Alegría quiere transmitir de forma fehaciente, que es razonable atribuir al cristianismo un papel importante en lo que podríamos llamar la prehistoria de la conciencia de los derechos humanos. Esta función histórica la comparte el pensamiento cristiano con el estoicismo antiguo, que propugnaba igualmente la unidad del género humano y la igual

³⁶ IRIBARREN, J. Y GUTIERREZ GARCÍA, J.L., *Nueve grandes mensajes*, B.A.C., Madrid 1986, pp. 232 y 249.

³⁷ Esta cita corresponde a los *Hechos de los apóstoles* 4, 19. Las dos versiones corresponden a fuentes distintas. La primera corresponde a la *Biblia para la Iniciación cristiana. Nuevo Testamento volumen II*. Secretariado Nacional de Catequesis, Madrid 1987, p. 291. Y la segunda corresponde a la *Biblia de la editorial La Casa de la Biblia*, ediciones Sígueme, Salamanca 1992, p. 1649. El texto de los Hechos de los apóstoles contiene ya en germen los derechos del hombre y de la libertad de las conciencias.

dignidad de todos los hombres³⁸. Para ello, desarrolla todo un periplo histórico, buceando en los documentos magisteriales de la Iglesia para mostrarnos que hay una veracidad en el trabajo que dicho magisterio realiza por y sobre los derechos humanos³⁹, sobre todo confrontando estos derechos inviolables y perennes en el hombre con una radical lucha por la justicia y la propia autonomía del ser humano frente a la potencia capitalista (incluso dentro de la propia Iglesia).

Si hiciéramos un somero acercamiento a los documentos, que manifiestan un desarrollo en perspectiva positiva sobre el interés de garantizar los derechos del hombre, tendríamos que señalar, la Encíclica de León XIII *Rerum Novarum* (15 de mayo de 1891), las Encíclicas de Pío XI *Divini Illius* (31 de diciembre de 1929), *Mit Brennender Sorge* (14 de marzo de 1937), *Divini Redemptoris* (19 de marzo de 1937), *Firmissimam Constantiam* (28 de marzo de 1937), las alocuciones y radiomensajes de 1941 a 1954 del Papa Pío XII, las Encíclicas de Juan XXIII *Mater et Magistra* (15 de mayo de 1961) y *Pacem in Terris* (11 de abril de 1963), tampoco podemos olvidar todo el trabajo realizado por el Concilio Vaticano II, con la Declaración *Dignitatis Humanae* sobre la libertad religiosa (7 de diciembre de 1965) y la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo (7 de diciembre de 1965). El Papa Pablo VI con la Carta Encíclica *Populorum Progressio* sobre el desarrollo de los pueblos (26 de marzo de 1967). También destacar por su relevancia los Documentos de la II Conferencia general del Episcopado Latinoamericano, Medellín (26 de

³⁸ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, "Derechos humanos", *Conceptos fundamentales de pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, p. 227.

³⁹ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*, Estela, Barcelona 1967, pp. 169-172. También es de interés el artículo de DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, "Propiedad y trabajo", *Concilium* 237 (Separata de Septiembre), 1991, pp. 193-197: "Derechos referentes a valores morales y culturales: El honor, libertad en la búsqueda de la verdad, en expresar el propio pensamiento. Derechos a una formación moral, religiosa, rectamente desarrollada. Derecho a obrar según la recta norma de la propia conciencia. Derechos del creyente a dar culto a Dios. Derechos económicos y sociales en ejercer el trabajo en condiciones que correspondan a la dignidad de la persona humana". También remitimos a otro interesante artículo, donde ponde de manifiesto que la Iglesia debe revisarse su propia actitud y purificarse de todos los obstáculos que la impidan defender y desarrollar los propios derechos humanos, DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, "Juego y sociedad", *Questiones de vida cristiana* 142, 1988, pp. 20-26: "La sociedad capitalista de consumo y el impacto de la publicidad comercial y de los modelos de vida opulenta transmitidos por los medios de comunicación de masas, tienden a crear anhelos y frustraciones en las personas y esta es la atmósfera que respiramos hasta dentro de la Iglesia... los grandes mamíferos de la economía de mercado se embolsan miles de millones para invertirlos con finalidad crematística de máximo lucro propio... estamos acostumbrados a aceptar como una cosa indiscutible el entramado de nuestra sociedad capitalista...". Para tratar el derecho de reunión y asociación remitimos al magnífico trabajo de DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, GARCÍA NIETO, J. N., *Curso de doctrina social católica*, B.A.C. 1967, pp. 809-867. Resaltamos por su interés sobre la vertiente de los sindicatos algunas ideas fundamentales de las páginas 816, 821, 837-867: "Si intentásemos determinar la base y el origen ético del sindicato, encontraríamos que se halla precisamente en el derecho que tiene toda persona humana a asociarse, para llevar a cabo en común unas actividades concretas que sola no puede realizar... por ser el sindicato una agrupación necesaria, debe poseer una estructura democrática respecto de su organización y de la realización de su potestad de autonomía (con respecto al estado y organismos patronales)...". También para expresar la realidad de la libertad sindical DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*, Estela, Barcelona 1967, pp. 149-159: "No hay duda de que el Concilio considera el derecho de fundar libremente este tipo de asociaciones como garantía imprescriptible de legítima defensa de los intereses de los obreros en el campo profesional económico...".

agosto al 6 de septiembre de 1968) y el Documento conclusivo de la III Conferencia general del episcopado Latinoamericano, Puebla de los Arguelles (27 de enero al 12 de febrero de 1979) y por último señalamos las Encíclicas de Juan Pablo II *Laborem Exercens* (14 de Septiembre de 1981) y *Sollicitudo Rei Socialis* (30 de diciembre de 1987).

Contra los derechos del hombre, afirma Díez-Alegría, no cabe ninguna razón de Estado, ningún pretexto de bien común podría prevalecer, porque realmente, lo nuclear, lo verdaderamente vertebrador es garantizar que dichos derechos son inviolables⁴⁰. Por tanto, mantendrá que los derechos son imprescriptibles en razón de la propia dignidad de la persona.

La insistencia reiterativa del profesor Díez-Alegría en afirmar estas cuestiones se basa, en la preocupación que va descubriendo en los poderes actuantes y reales de la propia sociedad en que vivimos. Poderes económicos, políticos, culturales, de clase, no están hoy por hoy, dispuestos a reconocer, en la realidad concreta y con todas sus consecuencias, todos y cada uno de los derechos del hombre, proclamados desde tiempos inmemoriales por el supremo magisterio de la Iglesia católica (aunque en justicia, en su desarrollo histórico, ha errado y desviado la defensa de los derechos del hombre, por otros intereses que nada tienen que ver con el sentido pleno de lo que significa la Buena Noticia de Jesucristo, que en términos nítidos, es dar buenas noticias a los hombres y mujeres de parte de Dios, ya que han recibido malas noticias de parte de otros hombres, conculcando sus derechos)⁴¹.

Es importante tener en cuenta, que nuestro filósofo y jurista, no solamente atiende la realidad social de la Iglesia, sino que también quiere mantener un esquema orientador, para poder captar la situación real de nuestro mundo, para ello, nos propone tres sectores. El primero, serán las democracias liberales, económicamente desarrolladas y políticamente estables. Esto, al menos teóricamente dará valor, a una parte de los derechos del hombre, a los derechos formales de libertad (pensamiento, crítica, religión, asociación). En cambio, sobre los derechos concretos, de contenido material socioeconómico (seguridad social, cultura, participación de los bienes) se dejan al juego impersonal de los factores del mercado. Como segundo sector, Díez-Alegría, va a situar las democracias populares (social-comunistas), las cuales van a desestimar los derechos formales de libertad, para sobre esta base, intentar resolver dictatorialmente, el problema de los derechos fundamentales de contenido material. Y como tercer y último sector, Díez-Alegría apunta, a regímenes socialmente conservadores y

⁴⁰ DíEZ-ALEGRÍA, J.Mª., *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*, Estela, Barcelona 1967, p. 175.

⁴¹ *Ibid.*, p. 176.

antirrevolucionarios bajo forma de dictadura política, ya sea, ideológicamente totalitaria, ya simplemente totalitaria⁴².

La doctrina del magisterio de la Iglesia católica, hace una proclamación de Derechos del hombre, que pretende tener un equilibrio y abarcar derechos fundamentales, como son los derechos de libertad, socioeconómicos, culturales, que si fuera tomada en serio, llevaría a la superación, según el propio Díez-Alegría de las discriminaciones sociales, y para ello se ha fijado en el siguiente texto del Concilio Vaticano II:

La igualdad fundamental entre todos los hombres exige un reconocimiento cada vez mayor. Porque todos ellos, dotados de alma racional y creados a imagen de Dios, tienen la misma naturaleza y el mismo origen... toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, ya sea social o cultural, por motivos de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión, debe ser vencida y eliminada por ser contraria al plan divino. En verdad, es lamentable que los derechos fundamentales de la persona no estén todavía protegidos en la forma debida por todas partes. (Gaudium et Spes n° 29)⁴³

El fundamento sobre el que reposa la doctrina social de la Iglesia es la ley natural⁴⁴. Es precisamente su concepción cristiana del mundo lo que ha inspirado y sostenido a la Iglesia en la edificación de esta doctrina sobre un tal fundamento. Por eso los Derechos primordiales del hombre son esenciales e inviolables y contra ellos, ninguna razón de Estado, ningún pretexto de bien común prevalece. Esta realidad, vivida con un pleroma continuo renueva la fisonomía social y política de la tierra. La doctrina de la Iglesia católica, por tanto, sobre los derechos del hombre, nos llama perentoriamente a realizar una mutación esencial de estructuras socio-económicas, efectuada en el respeto de los derechos fundamentales de libertad⁴⁵, así lo afirma también, el propio Concilio Vaticano II:

En nuestra época se advierten profundas transformaciones en las estructuras y en las instituciones de los pueblos como consecuencia de la evolución cultural, económica y social... estas transformaciones ejercen gran influjo en la vida de la comunidad política, principalmente en lo que se refiere a los derechos y deberes de todos en el ejercicio de la libertad política y en el logro del bien común y en lo que toca a las relaciones de los ciudadanos entre si y con la autoridad pública. La conciencia más viva de la dignidad humana ha hecho que en diversas regiones del mundo surja el propósito de establecer un orden político-jurídico que proteja mejor en la vida pública los derechos de la persona, como son el derecho de libre unión,

⁴² Ibid., pp. 176-177.

⁴³ *Documentos del Vaticano II, Constituciones, decretos, declaraciones*. B.A.C., Madrid 1991, pp. 223-224.

⁴⁴ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*, Estela, Barcelona 1967, p. 179.

⁴⁵ Ibid., p. 180.

asociación, de expresar las propias opiniones y de profesar privada y públicamente la religión (*Gaudium et Spes* 73)... Es perfectamente conforme con la naturaleza humana que se constituyan estructuras político-jurídicas que ofrezcan a todos los ciudadanos, posibilidades efectivas de tomar parte libre y activamente en la fijación de los fundamentos jurídicos de la comunidad política, en el gobierno de la cosa pública, en la determinación de los campos de acción y de los límites de las diferentes instituciones y en la elección de los gobernantes... hay que prestar gran atención a la educación cívica y política a fin de que todos los ciudadanos puedan cumplir su misión en la vida de la comunidad política... (*Gaudium et Spes* 75).⁴⁶

A la luz de las enseñanzas, tanto de la Encíclica *Pacem in Terris* como de la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, se puede decir, con seguridad y gran certidumbre, que un régimen político debe satisfacer al menos dos requisitos: el primero, una división de poderes que, sirva de garantía, a favor de los ciudadanos, y en segundo lugar, la existencia de un poder judicial imparcial e independiente para defender los derechos de los ciudadanos, lo podemos ver reflejado en el siguiente texto:

De la sociabilidad natural de los hombres se deriva el derecho de reunión y de asociación... es absolutamente preciso que se funden muchas asociaciones u organismos intermedios, capaces de alcanzar los fines que los particulares por sí solos no pueden obtener eficazmente. Tales asociaciones y organismos deben considerarse como instrumentos indispensables en grado sumo para defender la dignidad y libertad de la persona humana, dejando a salvo el sentido de la responsabilidad... (*Pacem in Terris* números 23 y 24).⁴⁷

También en toda esta relación de derechos, nos hemos referido, dentro del magisterio de la Iglesia, a la declaración *Dignitatis Humanae*, sobre la libertad religiosa. No viene mal recordar que este derecho, para el profesor Díez-Alegría, coincide con aquellas exigencias de libertad religiosa frente al Estado, que se derivan de la dignidad de la persona y de la naturaleza y finalidad del Estado mismo⁴⁸, como también nos aporta el propio Concilio Vaticano II:

Los cristianos, como los demás hombres, gozan del derecho civil de que no se les impida vivir según su conciencia. (*Dignitatis Humanae* número 13)⁴⁹

Hay realmente una concordancia bastante desarrollada entre la Declaración Universal de los Derechos del Hombre (Asamblea General de las Naciones Unidas con fecha 10 de

⁴⁶ *Documentos Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones*. B.A.C., Madrid 1991, pp. 274-278.

⁴⁷ IRIBARREN, J. Y GUTIERREZ GARCÍA, J.L., *Nueve grandes mensajes*, B.A.C., Madrid 1986, pp. 216-217.

⁴⁸ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, *Teología frente a sociedad histórica*, Laia, Barcelona 1972, p. 25.

⁴⁹ *Documentos Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones*. B.A.C., Madrid 1991, pp. 590-591.

diciembre de 1948)⁵⁰ con la doctrina oficial del magisterio de la Iglesia católica⁵¹. Para Díez-Alegría la realidad civil y la realidad religiosa parten del reconocimiento inherente de la propia dignidad humana que le corresponde a toda la familia humana⁵².

Estas esferas, religiosa y civil, proclaman con luz propia la libertad, igualdad de derechos, la fraternidad y la exclusión de discriminación jurídica por razón de raza, color, sexo, lengua, religión, opinión política, origen nacional o social, de fortuna, de nacimiento. Toda persona tiene derecho a la vida, a la libertad, a la seguridad personal, a la protección legal de los derechos proclamados en las declaraciones⁵³:

Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros (artículo 1). Toda persona tiene los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición (artículo 2)... todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona (artículo 3)... nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes (artículo 5)... todos son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley (artículo 7)...⁵⁴

⁵⁰ ORAÁ, J., GÓMEZ ISA, F., *La Declaración Universal de Derechos Humanos*, Universidad de Deusto, Bilbao 2008, pp. 17-144, destacamos la página 17: "La idea de los derechos humanos, basada en las nociones de dignidad del ser humano y de limitación al poder del estado, es un fenómeno que se encuentra presente a lo largo de toda la historia. La lucha por el reconocimiento de la dignidad de la persona es una constante del devenir histórico...". También remitimos a otro documento esencial QUELLE, C., *Derechos humanos y cristianismo*, Comentarios patrísticos y textos pontificios, PPC, Madrid 2005, pp. 7-229, remitimos a la página 11: "La documentación que se expone en esta obra, demuestra las relaciones existentes entre la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que ratifica la Constitución Española, con las enseñanzas y las recomendaciones del magisterio de los papas". Otro texto de gran profundidad AA.VV., *De Medellín a Puebla y hasta 1980, los derechos humanos hoy en latinoamérica. Las declaraciones y documentos de las Iglesias latinoamericanas, de la Iglesia Universal y de las Naciones Unidas*, Centro de proyección cristiana, Justicia y Paz, Lima 1980³, pp. 5-247, remitimos a las páginas 5 a 7: "La teología de la liberación había surgido de una protesta contra el capitalismo liberal y su violencia implícita. La teología de los derechos humanos nace de una contestación de los regímenes autoritarios que proliferan en el continente".

⁵¹ DíEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *Teología frente a sociedad histórica*, Laia, Barcelona 1972, p. 81. Ampliamos información sobre estos aspectos en RUIZ-GIMÉNEZ, J., *El Concilio y los derechos del Hombre*, Cuadernos para el diálogo (Edicusa), Madrid 1968, pp. 91-189, concretamente destacamos las páginas 93-94: "Hay que tener siempre muy a la vista tres rasgos básicos: el autoseñorío del hombre, es decir, su dimensión de protagonista, como ser racional y libre; su índole indigente, menesterosa y, en consecuencia, radicalmente social o, en otros términos, su necesidad insoslayable de compañía, de comunicación, de solidaridad con los demás hombres; y, por último, su vinculación trascendente, su apertura hacia Dios".

⁵² AA.VV., *Comentarios de cuadernos para el diálogo a la Populorum Progressio*, Edicusa, Madrid 1967, pp. 130-200: "La Populorum Progressio en su dinámico texto asistimos a una fuerza viva de reflexión... es el primer texto pontificio donde claramente se defiende la insurrección revolucionaria... la Populorum Progressio habla del humanismo único de todos los que construimos entre todos... la Encíclica se la conoce como la Encíclica de la solidaridad universal... el universalismo reclama salir del aislacionismo y repudiar el particularismo... la solidaridad universal se encarna en un deber de asistencia hacia los débiles... los principios evangélicos tienen un proyección social indiscutible...".

⁵³ QUELLE, C., *Derechos humanos y cristianismo*, Comentarios patrísticos y textos pontificios, PPC, Madrid 2005, p. 21. Nos muestra en una tabla comparativa los derechos fundamentales, los derechos y deberes del ciudadano y los principios rectores de la política social y económica comparando en el tiempo histórico de la Constitución Española (27-12-1978), los Derechos Humanos (10-12-1948), Convenio Consejo de Europa para la Protección de los Derchos Humanos y Libertades fundamentales (04-11-1950), Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (16-12-1966), y Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (16-12-1966).

⁵⁴ ORAÁ, J., GÓMEZ ISA, F., *La Declaración Universal de Derechos Humanos*, Universidad de Deusto, Bilbao 2008, pp. 12-13.

Se insiste en proclamar el derecho del hombre a la existencia, a la dignidad incluso frente al Estado, lo podemos corroborar en la propia Declaración Universal de los Derechos del hombre:

Nadie podrá ser arbitrariamente detenido, preso ni desterrado (artículo 9). Toda persona tiene derecho, en condiciones de plena igualdad, a ser oída públicamente y con justicia por un tribunal independiente e imparcial (artículo 10)... toda persona acusada de delito tiene derecho a que se presuma su inocencia mientras no se pruebe su culpabilidad (artículo 11)... toda persona tiene derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado (artículo 13)... los hombres y las mujeres, a partir de la edad núbil, tienen derecho, sin restricción alguna a casarse y fundar una familia... la familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado (artículo 16)... toda persona tiene derecho al descanso, al disfrute del tiempo libre, a una limitación razonable de la duración del trabajo y a vacaciones periódicas pagadas (artículo 24)⁵⁵.

Para Díez-Alegría ambos órdenes civil y religioso se deben caracterizar por ponerse al servicio de los derechos fundamentales de la persona. Derechos que tienen como ejes nucleares los contenidos sociales y económicos concretos, como puede ser la seguridad social, el propio derecho al trabajo en condiciones correspondientes a la dignidad de la persona, que reciba una remuneración suficiente para desarrollar una vida en dignidad plena, como reflejan los propios artículos de la Declaración Universal de los Derechos Humanos:

Toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social, y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional... la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad (artículo 22). Toda persona tiene derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo... toda persona tiene derecho a fundar sindicatos y a sindicarse para la defensa de sus intereses (artículo 23). Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda... la maternidad y la infancia tienen derecho a cuidados y asistencia especiales (artículo 25). Toda persona tiene derecho a la educación... la educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales... (Artículo 26)⁵⁶.

El propio Concilio Vaticano II está en esta misma vía de desarrollo con respecto al crecimiento y desarrollo de la condignidad del propio ser humano y así lo expresa la propia

⁵⁵ *Ibíd.*, pp. 13-15.

⁵⁶ *Ibíd.*, pp. 15-16.

Gaudium et Spes:

En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a si mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal... la conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre... la fidelidad a esta conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad (número 16)... El orden social y su progresivo desarrollo deben en todo momento subordinarse al bien de la persona (número 26). El Concilio inculca el respeto al hombre, de forma que cada uno, sin excepción de nadie, debe considerar el prójimo como otro yo, cuidando en primer lugar de su vida y de los medios necesarios para vivirla dignamente (número 27)... La igualdad fundamental entre todos los hombres exige un reconocimiento cada vez mayor (número 29)... La familia es escuela del más rico humanismo (número 52)... Hoy día es posible liberar a muchísimos hombres de la miseria de la ignorancia. Uno de los deberes más propios de nuestra época, sobre todo de los cristianos, es el trabajar con ahínco para que tanto en la economía como en la política se den las normas fundamentales para que se reconozca en todas partes y se haga efectivo el derecho de todos a la cultura, exigido por la dignidad de la persona.⁵⁷

Para Díez-Alegría es fundamental que en estas vías, como son la civil y la religiosa, haya una confluencia de elementos comunes que puedan iluminar situaciones de carácter negativo que no ayuda a desarrollarse a las personas de forma completa. En este sentido, se dan hechos que requieren la atención debida. Vamos a desarrollar brevemente algunos elementos de la problemática del trabajo y su relación a la dignidad y derechos del hombre. El profesor Díez-Alegría, plantea que hay que desarrollar pasos cruciales para el propio avanzar histórico de los derechos humanos y abrir caminos hacia la organización jurídica-política de la comunidad a nivel mundial⁵⁸. Sería peligroso permitir la posibilidad de un discurso que ha calado en el proceso de reestructuración de las economías modernas en los países desarrollados que es el de la flexibilidad, que en su forma negativa posibilita la destrucción de algunos aspectos fundamentales de los derechos humanos. El empleo se convierte en un bien escaso difícil de mantener y sólo es posible desde la aceptación más radical de la flexibilidad, aceptando diferentes y variadas condiciones de trabajo, y permitiendo y accediendo a las decisiones contractuales de las empresas, donde el trabajador nuevamente no dispone de

⁵⁷ *Documentos Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones*. B.A.C., Madrid 1991, pp. 210-211, 220-221, 223-224, 249-252, 258-273, 290-292.

⁵⁸ DíEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *Teología frente a sociedad histórica*, Laia, Barcelona 1972, p. 87.

poder social de negociación y tiene que aceptar y someterse a la flexibilidad⁵⁹.

Los teóricos de la organización y de los métodos de trabajo en su reflexión sobre la flexibilidad comentan lo siguiente:

Actualmente se considera la flexibilidad como una respuesta positiva a las exigencias de mayor competitividad. Para la mayoría de las organizaciones, los costes de personal son el capítulo más importante de sus gastos de funcionamiento; de ahí que se examine con detenimiento las formas de contratación de los trabajadores para ver si se puede hacer con mayor eficiencia y eficacia. Para la dirección de la empresa, las diversas formas de flexibilidad laboral son un medio de responder a esas presiones, cada vez mayores, tendentes a reducir los costes y aumentar la competitividad, ya sea justamente reduciendo los costes, ya sea aumentando la eficiencia⁶⁰.

La palabra "flexibilidad" esta asociada a cualquier medida que se quiera tomar para mejorar la productividad. Realmente la palabra "flexibilidad" es un eufemismo que trata de ocultar la propia realidad. No es otra que la subordinación total del trabajador al proceso productivo, es decir, que el trabajador entregue sin condiciones su propio tiempo de vida, que se adapte a su vez al proceso de producción sin ningún tipo de duda metódica.

Por tanto, éste eufemismo de la "flexibilidad", posibilita de manera evidente disponer de todos los factores productivos (mano de obra, materias primas, maquinarias, locales, información, energía, etc.) cuando el proceso mismo lo requiere y su contrapartida que es prescindir del mismo cuando no sea necesario, es decir, cuando la demanda necesite utilizarlos, con el colofón de no suponer coste adicional alguno. Podemos por tanto concluir, que la teoría de la flexibilidad pretende que sea flexible la persona como si fuera otro cualquier instrumento del proceso productivo⁶¹.

Todos los condicionamientos de la producción pueden exigir que el trabajador este dispuesto, por tanto, a rotar por una variedad de empresas siguiendo las fluctuaciones de la oferta y la demanda. Es como si los trabajadores se debieran acostumbrar a la idea de cambiar

⁵⁹ VILLA, P., *La estructuración del mercado de trabajo*, Ministerio de trabajo y seguridad social, Madrid 1990, pp. 305-312: "El concepto *poder social* de negociación de mercado es la capacidad y disposición de un trabajador o un conjunto de trabajadores para aceptar o rechazar un empleo por determinados salarios y en determinadas condiciones de trabajo, es decir, el nivel de aceptación de las condiciones de trabajo por parte de los trabajadores, por debajo del cual tenderían a considerar sus oportunidades de empleo socialmente inaceptables".

⁶⁰ AGUIRRE DE MENA, J.M., RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, M., TOUS ZAMORA, D., *Organización y métodos de trabajo*, Ediciones Pirámide, Madrid 2002, p. 209.

⁶¹ DÍAZ SALAZAR, R., *¿Todavía la clase obrera?*, Ediciones HOAC, Madrid 1990, p. 174: "La mayoría de las organizaciones patronales de los países de capitalismo avanzado exige un grado superior de flexibilidad en las formas de contratación. Sobre este tema se ha acuñado el siguiente lema, que es el que pretende regir las relaciones laborales en el futuro: No en la misma empresa, no un mismo trabajo, no una misma ciudad, no un mismo horario".

de trabajo, especialmente incidente en el sector de los jóvenes⁶².

En todo este panorama del capitalismo avanzado lo que se necesita cada vez más son trabajadores funcionales, polivalentes, adaptables. Sólo así serán cada vez más fácilmente sustituibles y controlables. Sería interesante concretar toda esta realidad, por ejemplo, en los trabajadores que aceptan la flexibilidad laboral en lo referente a los horarios⁶³. Otro de los problemas que más llaman la atención en la actualidad, es la ordenación del tiempo de trabajo⁶⁴. Un horario fijo todos los días de la semana, de lunes a viernes, y todas las semanas, es calificado como problemático porque no permite una asignación eficiente de los recursos humanos.

Desde el punto de vista de la productividad resulta más eficiente poder emplear intensivamente la mano de obra cuando se necesita y menos intensivamente cuando la necesidad es menos apremiante. Las posibilidades de organización del horario y la jornada laboral son casi infinitas, algunos ejemplos clarificadores son el trabajo a tiempo parcial, trabajo compartido, horario flexible, trabajo en cómputo anual, jornada diaria flexible, trabajo por trimestres, semana de trabajo reducida, jornada semanal flexible, trabajo por turnos de dos días, turnos días alternos, turnos nocturnos, turnos de ocho horas, turnos de fines de semana, turnos continuados, etc.

Todo esto tiene como única justificación la necesidad del incremento de la eficacia y de la productividad⁶⁵. La opción libre del trabajador queda evidentemente muy cuestionada por

⁶² PÉREZ-REVERTE, A., *El semanal*, 9 de febrero de 2003: "En qué estamos convirtiendo a todos esos jóvenes de la mochila, que tras la ilusión de unos estudios y una carrera, tras los sueños y el esfuerzo, se ven recorriendo la calle repartiendo Currículo Vitae en los que dejan los últimos restos de esperanza. Licenciados en lo que sea, ocho años de E.G.B. , cinco de Formación profesional, cursos, sacrificios personales y familiares para aprender idiomas en academias que quiebran y te dejan tirado tras pagar la matrícula. Indefensión, trampas, ratoneras sin salida, empresarios sin escrúpulos, que te exprimen antes de devolverte a la calle.....trabajos basura, desempleos basura.....y cuando el milagro se produce es con la exigencia de que estés dispuesto a todo.....para sobrevivir hasta que te echen.....aún así, chaval, chavala, tienes que dar las gracias por los cambios de turno arbitrarios, los fines de semana trabajados, las seiscientas horas extras al año de las que solo ochenta figuran como tales en la nómina....y encima pretendes mantener una familia y pagar un piso date con un canto en los dientes....flexibilidad laboral, lo llaman".

⁶³ AGUIRRE DE MENA, J.M., RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, M., TOUS ZAMORA, D., *Organización y métodos de trabajo*, Ediciones Pirámide, Madrid 2002, p. 212: "Los nuevos sistemas de producción que se van implantando buscan una gestión y organización que permitan maximizar sus rendimientos y beneficios, necesitando por ello una flexibilización de los factores productivos, de ahí que el horario haya venido a ser uno de los elementos más estudiados y haya sufrido más modificaciones, sobre todo en las nuevas fórmulas contractuales que se vienen dando".

⁶⁴ PRIETO, C., *Trabajadores y condiciones de trabajo*, Ediciones HOAC, Madrid 1994, pp. 283-334: "Si hay una dimensión de las condiciones de trabajo que tenga na relación directa con las condiciones de vida, es la del tiempo de trabajo".

⁶⁵ En un análisis realizado sobre la evolución del Estatuto de los Trabajadores constatamos que en un periodo muy breve de tiempo se han desarrollado elementos que conculcan los derechos de los trabajadores. Hacemos referencia comparativa a un mismo artículo del Estatuto de los trabajadores con una separación cronológica de quince años. El artículo 15.1 de el *Estatuto de los Trabajadores* en su redacción de 1980 exponía que: "El contrato de trabajo se presupone concertado por tiempo indefinido". Y en su redacción de 1995 podemos leer algo muy diferente: "El contrato de trabajo podrá concertarse por tiempo indefinido o por una duración determinada". Como vemos se ha añadido una expresión final que deja al trabajador indefenso.

el propio objetivo de productividad y de eficiencia a la que debe quedar supeditado de una manera absoluta. El ser humano se convierte por tanto en todo este proceso evolutivo del capitalismo empresarial en mercancía que debe adaptarse a los distintos requerimientos tecnológicos y productivos. Éste modelo de sistema renuncia a diferentes dimensiones de la vida humana, que realmente son necesarias para poder tener y desarrollar una vida plena como persona, en sus aspectos esenciales, como pueden ser el sentido de la maternidad y la paternidad, el cuidado de los ancianos del hogar, la atención a la propia familia y el desarrollo de la propia vocación profesional, social y política⁶⁶.

Díez-Alegría desde la reflexión y el pensamiento intelectual y académico de estos hechos, determina que tanto la Asamblea de la Organización de las Naciones Unidas (aunque evidentemente no entra en determinaciones de tipo teológico) como el magisterio Pontificio, mantienen el ideal sobre los derechos irrenunciables a los que tiene derecho el hombre⁶⁷. Especialmente nos hemos detenido en lo relacionado con el ámbito del trabajo y la dignidad de la persona, porque el profesor Díez-Alegría, como recordaremos, desde su estancia en Bélgica tiene una predisposición muy fuerte en reflexionar sobre el mundo obrero y sus derechos. Posteriormente llevó a una praxis y proyección en el barrio obrero de Vallecas todos estos estudios sobre los derechos humanos.

Para Díez-Alegría, los derechos fundamentales del hombre, por tanto, posibilitan una convivencia ordenada en la verdadera justicia y conservación de la moral y la vida ética. Y también un bien común, cuya razón de ser última es el propio bien inmanente de la persona, donde los derechos del hombre, son inviolables ya que se hayan en la convicción fundamental de la conciencia⁶⁸. Díez-Alegría afirma que los derechos del hombre deben ser el conjunto de aquellos derechos que dimanen inmediata y simultáneamente de la naturaleza misma del ser humano, en cuanto es esencialmente persona, sujeto dotado de inteligencia y voluntad libre y desde aquí son universales, inviolables e inalienables⁶⁹. No es fácil definir los derechos humanos, se trata de derechos subjetivos (facultades de la persona que deben ser reconocidas, garantizadas, protegidas por el orden jurídico), pero al considerarlos propios del hombre en

⁶⁶ Para desarrollar todos estos aspectos re-enviamos a una obra que nos ha parecido esclarecedora, se trata de IBAÑEZ, H., *De la integración a la exclusión. Los avatares del trabajo productivo a finales del siglo XX*. Sal Terrae, Santander 2002, pp. 69-147. 158-166. 210-213. 220-240.

⁶⁷ DíEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, *Teología frente a sociedad histórica*, Laia, Barcelona 1972, p. 88.

⁶⁸ DíEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, "Bien común", *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, Tomo I, Herder, Barcelona 1972, pp. 582-586.

⁶⁹ DíEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, "Derechos del hombre", *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, Tomo III, Herder, Barcelona 1973, p. 504.

cuanto tal, se les contempla como algo anterior y superior al orden jurídico positivo del Estado⁷⁰.

Los derechos humanos naturales deben tener plena vigencia (el hombre es un ser que crea y recrea con su trabajo el mundo) y la Iglesia debe apoyar esta realidad ya que no siempre ha estado en plena facultad de hacerlo. Esta es la exigencia y el reto que plantea Díez-Alegría a la Iglesia⁷¹. La libertad de conciencia debe ser respetada por encima de cualquier dogma impuesto coactivamente. Hay derecho a disentir respecto a todo lo que pertenece a disposiciones disciplinarias de un orden jurídico positivo y el católico concretamente puede disentir respecto del magisterio moral de la jerarquía eclesiástica en materias éticas de la llamada ley natural (uso de anticonceptivos, fecundación in vitro...)⁷². Pero no sólo en cuestiones éticas cabe un derecho a disentir, también como nos hemos referido a cuestiones dogmáticas y esto es importante plantearlo con todo rigor⁷³.

La dimensión ética, tanto para católicos como para no católicos es una vivencia fundamental del ser humano. El ser humano llega a vivir lo que es la responsabilidad y en función de ésta, lo que es devenir laudable o vituperable. La conciencia humana, por tanto, está enraizada en una aprehensión primordial de la realidad, en que las cosas se me aparecen como estimables o rechazables, buenas o malas, convenientes o inconvenientes. La llamada a

⁷⁰ DíEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, "Derechos humanos", *Conceptos Fundamentales de Pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, p. 226.

⁷¹ DíEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, "Situación actual de los derechos humanos en la Iglesia", *Memoria Académica, Instituto Fe y Secularidad*, 1988-1989, original mecanografiado, pp. 2-5. 9-10: "En la Iglesia no hay ninguna declaración de derechos humanos, sino sólo una declaración de los deberes y derechos de todos los fieles (Código de Derecho Canónico, Libro II, Parte I, Título I). Esto es un grave fallo, porque los derechos humanos (naturales) deben tener vigencia y no sólo los derechos de los cristianos en función del bautismo... en conclusión, hay que reconocer sin ambages que, en lo que se refiere a reconocimiento jurídico y tutela jurisdiccional de los derechos humanos, el ordenamiento canónico está bajo mínimos". También remitimos a DíEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, *Libertad de conciencia y derecho a discrepar*, IX Congreso de Teología: Iglesia y derechos humanos, Septiembre 1989, p. 135: "Pío X, en la Encíclica *Vehementer nos* (12-02-1906) hace una afirmación tremenda en el número 12, en el texto publicado en Colección completa de encíclicas pontificias, Guadalupe, Buenos Aires, 1952, donde escribe que el colegio de pastores tiene el derecho y la autoridad de dirigir y gobernar. La plebe no tiene derecho alguno".

⁷² DíEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, *Libertad de conciencia y derecho a discrepar*, IX Congreso de Teología: Iglesia y derechos humanos, Septiembre 1989, p. 137: "Esta es una parte del magisterio ordinario no infalible, que no tiene por sí solo autoridad para imponerse a la conciencia crítica de los fieles. Esto lo vieron claramente Buenos y acreditados teólogos tradicionales posteriores al Concilio Vaticano I (S. Schiffini, D. Palmieri, Ch. Pesch). La ley moral natural no es revelada, sino que se manifiesta en lo hondo de la conciencia... el católico, en materia de moral personal y social, debe escuchar respetuosa y sinceramente la enseñanza del magisterio eclesiástico, pero tiene que pensar por cuenta propia y, para cada uno, en último término, la conciencia sincera que ha buscado de veras la verdad, es la voz de Dios. De aquí que, a principios del siglo XIII, dijera San Antonio de Pádua, proclamado doctor de la Iglesia por Pío XII estas palabras admirables: "la gloria de nuestra conciencia depurada en el crisol de nuestro propio examen (San Antonio de Pádua, *Sermones dominicales et in selemnitatibus*, volumen I, ed. A. M. Locatelli, Pádua, 1895, página 292)". También el filósofo moderno Ludwig Wittgenstein le parecía que es correcto decir que la conciencia es la voz de Dios (citado por W. Baum, *Ludwig Wittgenstein. Vida y obra*, Madrid, 1988, página 95). Hay una cierta tendencia a confundir el magisterio jerárquico de la Iglesia sobre la moral natural con una instancia promulgatoria de ésta, que de este modo quedaría convertida para los católicos en una ley positiva, impuesta desde fuera a la conciencia del hombre".

⁷³ DíEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, *Libertad de conciencia y derecho a discrepar*, IX Congreso de Teología: Iglesia y derechos humanos, Septiembre 1989, p. 138.

hacer el bien o el mal es una potencialidad que toca lo más profundo e íntimo del ser personal humano. Es un plano de conocimiento real, pero distinto e irreducible al de la ciencia físico-matemática:

La profundidad está allí donde el hombre compromete más de sí mismo, lo que no sucede más que en el momento en que entra en juego sus más altos poderes: inteligencia, voluntad y dominio de sí...el escéptico de lo que duda es de la fuerza de lo posible frente al peso agobiante de lo necesario: no es escéptico quien desconfía de la aparente bondad de los buenos (tal desconfianza ya supone una bondad auténtica y además la hipocresía es también una categoría moral)... Dudar de que el hombre elija libremente viene a equivaler, a fin de cuentas, a dudar de que sea un ser realmente activo, es decir activo en sí y para sí... Me muevo o soy movido; quiero o acepto; es la luz lo que me atrae, la sombra lo que me empuja o el brío pensativo de mi alma lo que opta por una u otra posibilidad...⁷⁴

En la época actual se da una cierta contradicción entre la tendencia a despersonalizar (cosificar) al ser humano, que vemos en la ciencia, en la filosofía analítica, en el pathos antimetafísico de la cultura actual y la creciente conciencia de los derechos del hombre⁷⁵. Díez-Alegría plantea que para que la sociedad funcione y el orden jurídico sea efectivo, tiene que tener vigencia una ética civil, es decir, una ética que sea reconocida por la sociedad y que sirva de soporte al orden jurídico⁷⁶. Por tanto, en una sociedad democrática, pluralista y secular, los presupuestos éticos del orden jurídico tienen que estar sostenidos por la conciencia del pueblo, por el convencimiento compartido del conjunto de la sociedad. Necesitamos el camino del diálogo civil para alcanzar acuerdos en la medida que la conciencia colectiva va madurando⁷⁷.

Desde todo este desarrollo de pensamiento el profesor Díez-Alegría plantea que el capitalismo sea corregido⁷⁸, donde las empresas cooperativas⁷⁹ pueden ser un buen elemento

⁷⁴ SAVATER, F., *Invitación a la ética*, Anagrama, Barcelona 1982, pp. 44-46.

⁷⁵ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., "Condiciones para el proyecto de una Europa humana", *Razón y Fe* 224, números 1113/1114, julio/agosto 1991, pp. 15-16.

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 21.

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 22.

⁷⁸ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., "Derechos humanos, liberalismo y capitalismo burgués", *Misión Abierta*, Volumen 71, número 4, octubre 1978, p. 32: "es un interrogante cuál pueda ser en el futuro la eficacia y el destino de este triste sistema, en que la misma fuerza de trabajo se ha convertido en una mercancía"

⁷⁹ Hay una experiencia de empresa cooperativa actualmente en España que hunde sus raíces en los inicios del cooperativismo en el pueblo de Mondragón (Arrasate). Destacamos brevemente algunos datos sobre esta realidad que aporta una alternativa posible a la manera que tiene el capitalismo hoy día de entender las relaciones entre el propietario de los medios de producción y el trabajador, es decir, el sistema neoliberal que estamos desarrollando denigra al trabajador haciéndole una pieza irrelevante dentro de la estructura económica. El sistema cooperativo igualdad en las decisiones y en la responsabilidad del funcionamiento de la empresa. Es un hito histórico que un sacerdote, aunque no fuera de una forma consciente y directa, asentara las bases sólidas de un proyecto que es alternativa en la España de finales de los años 50. Esta realidad nace concretamente en 1959 con el sacerdote José María de Arizmendiarieta, que propone la idea de crear una entidad financiera .../..

constructivo para avanzar hacia una sociedad de mercado muy distinta. Se trata de llevar la democracia también al ámbito de la economía.

Proceso contra la violencia. Condiciones fundamentales para el establecimiento de un orden de paz y buena voluntad

Para Díez-Alegría los signos de los tiempos en el campo de las relaciones internacionales entre las comunidades políticas, señalan, cada vez con más relieve, la necesidad de eliminar la guerra⁸⁰ y sustituirla por otras soluciones (negociaciones...). Realmente es contrario a la razón pensar que en la era atómica la guerra sea un instrumento apto para restablecer la justicia⁸¹, pero hasta ahora lo que reina es una ley de temor, que lleva a los pueblos a multiplicar sus gastos en armamento.

Díez-Alegría, con todo esto, cree que lo más lícito es que los hombres se reúnan y vuelvan a descubrir los profundos vínculos que les une, derivados de su común humanidad y así logren comprender, que una de las exigencias más profundas de su común humanidad es que entre cada uno de ellos las relaciones deben responder al ágape y no al miedo, sólo así se derivarán innumerables bienes⁸². La justicia, la recta razón y el sentido de la dignidad humana exigen claramente que se detenga toda carrera armamentística y que se proscriba todo tipo de

que promueva la captación de ahorro popular y que canalice recursos hacia el desarrollo cooperativo. En este mismo año y tras una larga reflexión se crea el *Lagun-Aro* con objeto de resolver el problema creado a los cooperativistas al negarles el gobierno el derecho a afiliarse al régimen general de la Seguridad Social, aludiendo a su condición de propietarios en contraposición a la de ser trabajador por cuenta ajena. *Lagun-Aro* se desarrolló no sólo para cubrir una necesidad económica sino también fue una Escuela de aprendizaje al poder gestionar los propios trabajadores prestaciones y cuotas sirviendo para desarrollar en las ciudades y en el mundo rural un gran sentido de responsabilidad y realismo. En 1962 se construye un nuevo edificio denominado Eskola Politeknikoa que acoge a más de mil alumnos en las especialidades de mecánica, electricidad, electrónica, fundición, delineación y automatismos. Éste centro es reconocido oficialmente en 1969 como Escuela de Ingeniería Técnica Industrial. Ligado también a la formación se crea en 1966 la Cooperativa ALECOP (Actividad laboral escolar cooperativa) como instrumento para propiciar en la práctica el principio de igualdad de oportunidades, compatibilizando trabajo y estudio a los alumnos que se incorporan a este proyecto. Todo este original proyecto que nace de hacer frente a una maquinaria pesada como es el capitalismo, para ser alternativa solidaria. El cooperativismo plantea una forma de ser empresa diferente a la tradicional, donde la persona es considerada eje central, siendo el capital tan sólo instrumento de desarrollo, lo que viene a significar que en las cooperativas la decisión no depende del capital sino de las personas, donde una persona realmente equivale a un voto decisorio. Son por ello empresas de personas y no de capital. No se van del territorio donde realizan su actividad y tienen una relación respetuosa con las personas y con el entorno, por ello son pioneras en el desarrollo de la responsabilidad social. Por último, dejar apuntando que es muy valiosa la experiencia emprendedora de Carlos de la Higuera, impulsor de la economía social en la Comunidad de Madrid, con los colegios Gredos San Diego, como referente dentro de las cooperativas de enseñanza. Interesante ver estos planteamientos a la luz de éste texto: DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., "En torno al problema de la coestión obrera", *Revista Hispanoamericana Razón y Fe*, nº 644-645, septiembre-octubre, 1951, Tomo 144, fascículos 3-4, publicada por Padres de la Compañía de Jesús, pp. 210-220.

⁸⁰ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., "La Encíclica *Pacem in Terris* y los hombres de buena voluntad", en: AA.VV., *Comentarios civiles a la Encíclica 'Pacem in terris'*, Taurus, Madrid 1963, p. 112.

⁸¹ *Ibid.*, p. 113.

⁸² *Ibid.*, p. 114: "Hay que aportar a las negociaciones un esfuerzo de auténtica comprensión, una esperanza y una intención efectiva de superar las dificultades. Sería la actitud correspondiente a la auténtica buena voluntad".

violencia⁸³. La educación debe orientarse en este sentido, para incidir en un desarrollo educativo que trabaje para evitar la guerra y encontrar la paz verdadera y promocionar el progreso de todos los hombres, pero con especial interés en los más pobres⁸⁴. En esta línea de pensamiento quiere situar al hombre desde una perspectiva de creciente humanidad y progreso, tanto en sus estructuras sociales (culturales, políticas, jurídicas, económicas) y el mismo mundo natural modificable por el trabajo digno y la tecnología⁸⁵.

Para Díez-Alegría el hombre tiene una vocación y un destino esencialmente solidario y social⁸⁶ y para que esta verdad progrese, Díez-Alegría piensa que es necesario cambiar profundamente la sociedad, sin usar ninguna forma de violencia porque jamás la violencia puede ser en si misma un constitutivo positivo del propio progreso humano⁸⁷. Realmente el concepto de violencia tiene en si mismo una afanosa complejidad que dificulta situarla en la propia trama humana. Para despejar este camino enmarañado, nuestro profesor de ética, considera la posibilidad de plantear planos diferentes de violencia:

1) La violencia entendida como existencia de estructuras económicas, sociales, jurídicas y culturales, que causan la opresión del hombre e impiden que el hombre sea liberado, a esta forma de violencia la llama "violencia estructural". 2) La violencia entendida como cambio de dichas estructuras realizado no por simple evolución de las estructuras mismas, siguiendo su interno dinamismo, sino por una supresión de las estructuras anteriores y una sustitución de las mismas por otras estructuras, que son establecidas en lugar de aquellas, a esta forma de violencia la llamaremos "revolución de estructuras". 3) La violencia entendida como ejercicio de procedimientos no armados de oposición activa y efectiva al *stablishment*: denuncias públicas, manifestaciones, concentraciones, ocupaciones de lugares públicos, boycotts, huelgas, desobediencias cívicas, a esta estrategia se le suele dar el nombre de "no violencia activa". 4) La violencia entendida como uso de las armas para forzar a otros a plegarse, es la "violencia armada"⁸⁸.

Díez-Alegría está convencido de que son necesarios cambios profundos en las

⁸³ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *Introducción a la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo (Concilio Vaticano II, 1962-1965)*, Editorial Estela, Barcelona 1966, Colección Mens Petri, Volumen 17, pp. 23-24: "El Concilio condena la obediencia ciega a órdenes que prescriben acciones que deliberadamente se oponen a los principios universales del derecho natural internacional... el deber de no obedecer por motivo de conciencia a órdenes de realizar acciones contrarias a la justicia es subrayado enérgicamente".

⁸⁴ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*, Estela, Barcelona 1967, pp. 272-273.

⁸⁵ Este aspecto de la humanización del hombre le preocupa con gran intensidad a Díez-Alegría, por eso descubrimos que lo desarrolla en varios documentos muy interesantes: DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., "A christian view of progress through violence", en: AA.VV., *Theology meets progress. Human implications of development*, Gregorian University Press, Rome 1971, pp. 171-206; DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *Teología frente a sociedad histórica*, Laia, Barcelona 1972, pp. 91-141; DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., Juicio cristiano de la violencia en relación con el progreso, en: AA.VV., *La teología al encuentro del progreso*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1973, pp. 203-244.

⁸⁶ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *Teología frente a sociedad histórica*, Laia, Barcelona 1972, p. 92.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 94.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 96-97.

estructuras para que la humanidad entre de verdad en vías de progreso, aceptando por tanto, una revolución de estructuras⁸⁹, pero desde un punto de vista ético, es decir, de la recta conciencia del hombre⁹⁰. Es necesario, por tanto, profundizar en el concepto de la ley moral, de su estructura gnoseológica y normativa⁹¹, donde el contenido de la ley moral natural es del orden de los principios éticos⁹². Los principios éticos de la ley moral tienen prevalentemente el carácter de direcciones de valor en un campo de valores de contenido material. Son abiertos a la evolución de los condicionamientos históricos, sociales y antropológicos, pero, a la vez, tienen la potencia de una dirección de valor, que tienen que ser, de alguna manera, traducidos en proposiciones, en normas concretas de conducta, que realicen concretamente en la vida los valores indicados por los principios⁹³.

Las proposiciones representan un esfuerzo del espíritu humano, de la conciencia moral, para integrar y aplicar los principios éticos a la realidad concreta humana, esencialmente histórica y social, dando un contenido vivo en la historia y en la convivencia humana⁹⁴. La cognoscibilidad de tales proposiciones éticas de conducta no es independiente de ciertas opciones de conciencia ya que representan una respuesta a una llamada que viene de la realidad, del sentido real de la existencia, a la vez que una proyección de la luz interior, de la sabiduría moral de los principios, como descubrimos también en la propia constitución pastoral *Gaudium et Spes*:

No rara vez, ocurre que yerre la conciencia por ignorancia invencible, sin que ello suponga la pérdida de su dignidad. Cosa que no puede afirmarse cuando el hombre se despreocupa de buscar la verdad y el bien y la conciencia se va progresivamente entenebreciendo por el hábito del pecado⁹⁵.

Para Díez-Alegría cada vez es más necesario reflexionar en profundidad sobre los

⁸⁹ DíEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, *Teología frente a sociedad histórica*, Laia, Barcelona 1972, p. 101; DíEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, *Proceso a la violencia*. Mañana editorial, colección aperos del cristiano nº19, Madrid 1978, pp. 73-103; DíEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, *Rebajas teológicas de otoño*, Descleé de Brouwer, Bilbao, 1980², pp. 188-208.

⁹⁰ DíEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, *Teología frente a sociedad histórica*, Laia, Barcelona 1972, p. 107.

⁹¹ *Ibid.*, pp. 106-108: "La ciencia no nos da una receta rigurosa y puramente científica para hacer o para excluir la revolución. La ciencia no nos dice, en términos de ciencia si en el mundo triunfará o no la revolución... la ley moral no debe ser concebida como un código de proposiciones, comparables a los artículos de un código de legislación positiva. No es codificable en esa forma".

⁹² *Ibid.*, p. 108: "La llamada ley moral natural (que no es propia y estrictamente natural) no puede suministrar un sistema cerrado de normas de conducta, expresables en forma de proposiciones concretas y estáticamente determinadas, con las que pueda construirse un código de conducta, aplicable a todos los tiempos y lugares, como la letra de una ley escrita de una vez para siempre, y que se trata sólo de interpretar casuísticamente".

⁹³ *Ibid.*, p. 109.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 110.

⁹⁵ *Documentos Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones*. B.A.C., Madrid 1991, pp. 210-211.

principios, para iniciar un proceso de búsqueda e iluminación, capaz de llegar a opciones que no sean puramente arbitrarias, que mantengan la dignidad que es propia de la conciencia. Este principio, debe ser esencialmente dinámico, y no hay la menor duda de que éste es el amor. Todo hombre esta bajo este influjo.

La mediación de la encarnación-redención de Cristo trasciende el drama de la conciencia de cada hombre, aún la del hombre que no ha conocido la palabra bíblica. La voz de la conciencia humana nunca es un *lumen naturale irredento*, es siempre una llamada de Dios, una sollicitación de la gracia, un acontecimiento pertinente a la historia de la salvación, por eso, hay una convergencia entre la voz íntima de la conciencia que resuena en el interior del hombre, aún sin haber conocido la revelación bíblica, y la luz moral que resplandece en la revelación. La luz moral que cada hombre puede alcanzar en lo íntimo de su conciencia no está orientada en un sentido opuesto o radicalmente divergente. No representa otra moral. Con todo este planteamiento trata de alejarse de la ciega arbitrariedad y esforzarse por adecuarse a las normas de la moralidad objetiva, que pasa irremediabilmente por el principio del amor⁹⁶. Este amor al prójimo, al próximo, impulsa inexorablemente a oponerse a la injusticia, a luchar contra la opresión de los inocentes y los débiles⁹⁷. Una ética correcta y un genuino cristianismo excluyen absolutamente el espíritu de violencia, del que serían manifestaciones el odio a las personas, la depreciación de la dignidad de la persona, la pasión de venganza, el sadismo, la injusta opresión del prójimo, la muerte de personas inocentes⁹⁸.

El problema ético y el problema histórico de la violencia son bastante complejos porque se debe hacer por una parte, un llamamiento constante a la no violencia y a la vez la asunción efectiva del compromiso histórico en pro de la liberación⁹⁹. La conciencia cristiana, en esta

⁹⁶ DíEZ-ALEGRÍA, J.Mª., *Teología frente a sociedad histórica*, Laia, Barcelona 1972, p. 121.

⁹⁷ Ibid., pp. 134-137: "Si se parte del amor al prójimo, abierto incluso al enemigo, es difícil poder llegar, sobre esa raíz, a acciones armadas contra otros hombres... ahora bien, si se afirma la posibilidad de empleo lícito de la fuerza armada en defensa de la justicia, sería absolutamente inadmisible decir que esta posibilidad no la tienen de ningún modo los pueblos oprimidos, que vean conculcados, de manera evidente y prolongada, sus más fundamentales derechos... la violencia revolucionaria armada sólo podría justificarse, en caso extremo, como última posibilidad, agotados todos los recursos, y dentro de una dialéctica de no violencia...".

⁹⁸ Ibid., pp. 138-139, 141: "Hay una incidencia dialéctica de medios y de fines. Si de verdad permanezco en una dialéctica de justicia, esto se reflejará en mi sentido de la acción... no se trata de entrar en una casuística de la realidad, que es complejísima, pero si de no perder de vista ciertos principios orientadores firmes, que no pueden ser sacrificados a un impulso emocional de protesta desesperada contra la injusticia. Por otra parte, en el juicio concreto de las situaciones, habrá que tener en cuenta también las complejidades de la realidad, y cierto margen de aproximación en la aplicación concreta de los juicios de valor... sería un equívoco grave, por parte de los cristianos, rechazar la acción revolucionaria armada, por su violencia sin empeñarse, a la vez, a fondo, en la lucha por la justicia, vivida con todas sus consecuencias, cada uno desde su propia circunstancia. Y, a mi juicio, sería un grave pecado histórico cerrar los ojos ante la violencia institucional del mundo en que vivimos". Para ampliar información remitimos DíEZ-ALEGRÍA, J.Mª., *Cristianismo y revolución*, en la obra AA.VV., *¿Cristianismo sin Cristo?*, Ediciones Paulinas, Vizcaya 1970, pp. 128-140.

⁹⁹ DíEZ-ALEGRÍA, J.Mª., *Proceso a la violencia*, Mañana Editorial, colección aperos del cristiano nº19, Madrid 1978, p. 6.

tensión dialéctica, debe enfrentarse con el despotismo de las estructuras que generan violencia ya que en ellas hay un germen del mal. El hombre debe construir un nuevo proyecto de sociedad desde la vocación de la paz, de la caridad. Sólo desde aquí se podrá combatir la conciencia laxa¹⁰⁰. Realmente, la utopía escatológica¹⁰¹, para el profesor Díez-Alegría, apunta hacia una superación total de la violencia como destino de la humanidad¹⁰². Para desarrollar esta posibilidad de crecimiento dentro de la humanidad, Díez-Alegría reflexiona desde los aspectos éticos y filosóficos:

Que la estructura de lo que podemos llamar norma moral racional o natural es más bien un conjunto de principio o direcciones de valor que se imponen intersubjetivamente a las conciencias interpelándola y pueden orientar las conductas concretas¹⁰³.

El hombre, la persona humana, es un ser constitutivamente moral y sus acciones, por tanto, pueden tener una ineludible dimensión ética. Para ello, la ley moral, la norma humanamente cognoscible del bien y del mal, nos da orientaciones, sobre qué actos y en qué circunstancias son buenas o malas¹⁰⁴. Entendiendo la concepción de la ley moral como conjunto de principios, de orientaciones, de direcciones de valor y no como código de proposiciones, confiere a la conciencia moral de la persona el papel que le corresponde,

¹⁰⁰ DíEZ-ALEGRÍA, J.M^a., La guerra y sus justificaciones. Un caso de conciencia laxa colectiva, en: A.A.V.V., *Cristianos en una sociedad violenta. Análisis y vías de acción*, Colección punto límite, número 12, Sal Terrae, Santander 1980, pp. 127-128, 131-132, 138-139: "Soy francamente muy crítico con respecto a las experiencias reales del socialismo, pero soy muy crítico también con respecto al capitalismo. Vivo en un barrio obrero, me siento identificado con el tercer mundo y con los pobres, llevo 68 años aguantando al capitalismo y la verdad no me parece una cosa tan maravillosa como para que vayamos por ahí tirando bombas destructoras de la humanidad por conservarlo. De modo que vamos a procurar que venga un socialismo de rostro humano... el Concilio da un paso adelante, nada despreciable por cierto, pero no se desembaraza del todo de esa conciencia laxa". Para ampliar información sobre estos aspectos remitimos a la obra DíEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *El respeto a la vida humana*, Editorial Mensajero, Colección Frontera, Bilbao 1981, pp. 17-18.

¹⁰¹ TAMAYO ACOSTA, J.J., "Escatología"; AA.VV., *Diccionario abreviado de Pastoral*, Verbo Divino, Estella 1988, pp. 176-178: "La palabra escatología solía traducirse por doctrina de las cosas últimas o tratado sobre las postrimerías... La escatología hunde sus raíces en la antropología. El hombre es un ser histórico, y corresponde a su autointelección, tanto una mirada a un pasado temporal como una mirada anticipadora a un futuro igualmente temporal: "Anámnesis y prógnosis pertenecen a los existenciales ineludibles del hombre (K. Rahner)"... La escatología cristiana, se interroga por lo último de todas las realidades..."

¹⁰² DíEZ-ALEGRÍA, J.M^a., *Rebajas teológicas de otoño*, Descleé de Brouwer, Bilbao, 1980², p. 187: "La utopía escatológica judeo-cristiana apunta hacia una superación total de la violencia, como destino de la humanidad... es una meta que conquistar. Algo difícil y complejo, que no tenemos a la vuelta de la esquina... la paz infinita no va a venir sin esfuerzo y sin contraste..."

¹⁰³ DíEZ-ALEGRÍA, J.M^a., "La carrera de armamentos y la ética", *Qüestions de vida cristiana* 121, Guanyar la Pau, Abadía de Montserrat 1984, p. 31.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 32: "La dignidad de la persona humana, la solidaridad interpersonal y social, el interés por el bien común, el no hagas al próximo lo que no te gusta a ti del rabino Hillel, el todo lo que quereis que los demás os hagan a vosotros hacedlo vosotros a ellos de Jesucristo, el tomar la humanidad, en ti mismo y en los demás siempre como fin, nunca como medio de Inmanuel Kant, la igualdad, libertad, fraternidad de la revolución francesa, el imperativo categórico de tirar por tierra todas las relaciones en que el hombre es esencia degradada de Karl Marx, todo esto son principios básicos que, de alguna manera, trascienden un puro relativismo cultural e histórico".

porque sobre las indicaciones que vienen de los principios morales y delante la problemática complejidad de las situaciones, la conciencia personal busca un camino de salida, que muchas veces no podrá ser satisfactorio del todo, pero que en todo caso mirará de adecuarse a todas las exigencias axiológicas que se plantean en cada caso. En esta búsqueda el hombre utilizará la razón, pero el conocimiento moral, sobre todo el conocimiento concreto y práctico de la conciencia es estimativo porque tiene elementos intuitivos y afectivos esenciales de connaturalidad con el bien y no puramente lógicos¹⁰⁵.

La concepción de la norma moral como una ética de principios y no de proposiciones, hace posible, por tanto, el intento de llevar a la práctica una ética de responsabilidad. La moral es existencial¹⁰⁶.

Desde estas claves, Díez-Alegría, plantea que los moralistas, tanto filósofos como teólogos, deben ser humildes y modestos a la hora de proponer un discurso ético ya que la realidad es compleja y es mejor una conducta menos perfecta en abstracto pero vivida en convencimiento y con amor en la autonomía de la conciencia, porque realmente se ha interiorizado los valores. Esto lo descubrimos de un manera plástica en las ideas fundamentales del propio Sócrates:

Sócrates entiende la filosofía como una búsqueda colectiva y en diálogo. Cada hombre posee dentro de si una parte de la verdad, pero debe descubrirla con la ayuda de los otros. Así se explican las dos partes del método socrático. La ironía, es el arte de hacer preguntas tales que hagan descubrir al otro su propia ignorancia: el que cree saber cae en la cuenta, de que no sabe nada. Entonces comienza un proceso nuevo: la mayéutica (obstetricia, arte de la comadrona, por alusión al oficio de su madre), consistente en un arte de hacer preguntas tales que el otro llegue a descubrir la verdad en si mismo... "yo nada sé, y soy estéril; pero puedo servirte de partera, y por eso hago encantamientos para que des a luz tu idea (Teeteto, 151a)"¹⁰⁷.

En la realidad fáctica, piensa Díez-Alegría, que el problema de la situación de muchos pueblos oprimidos y las posibilidades de una acción liberadora, presenta a veces coyunturas muy complejas, como venimos presentando en reflexiones anteriores. Para resolver estas situaciones, las iglesias cristianas han tratado de aportar luz en formas muy diversas. A continuación pasamos a desarrollar, teniendo en cuenta un magnífico texto del profesor Díez-

¹⁰⁵ *Ibíd.*, pp. 32-33.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, pp. 33-34: "El filósofo francés Paul Ricoeur, inspirándose en Max Weber, distingue una ética de convicción y una ética de responsabilidad. Esta segunda aborda la existencia del poder y de la violencia como factores que pertenecen al tejido de la sociedad y de la historia, a las posibilidades de viabilidad evolutiva de la humanidad".

¹⁰⁷ TEJEDOR CAMPOMANES, C., *Historia de la Filosofía en su marco cultural*, SM, Madrid 1986, p. 40.

Alegría¹⁰⁸:

La IV Asamblea del Consejo Ecuménico de las Iglesias, que se celebró en Upsala en 1968 con representación de 235 iglesias miembros, se ocupó del "Problema de la paz y de la guerra". En el informe, aprobado por la Asamblea, de la sección "Hacia la justicia y la paz en los asuntos internacionales", se dice en el número 5: "Los cristianos, que con frecuencia hemos actuado egoístamente, escuchamos hoy día la exigencia de una sociedad más justa, por la cual los estados y naciones deben renunciar a parte de su poder, prestigio e intereses"¹⁰⁹. Y más adelante en el número 11 reafirma sus declaraciones hechas en la Asamblea de Ámsterdam de 1948... el 11 de junio de 1982 Juan Pablo II, en un mensaje a la segunda sesión especial de la ONU sobre el desarme, tomó esta postura: "En las condiciones actuales, la disuasión, basada en el equilibrio como un paso en el camino de un desarme progresivo, se puede juzgar todavía moralmente aceptable. Sin embargo, con el fin de asegurar la paz es indispensable no estar satisfecho con este mínimo"¹¹⁰,... también en junio de 1982, la sección alemana del movimiento Pax Christi, en un documento dirigido a la opinión pública de Alemania Federal, decía: "En particular Pax Christi invita a comprometerse en el proceso de desarme unilateral por parte de la OTAN, con la esperanza de que a estas medidas los Estados del Pacto de Varsovia respondan con un proceso análogo, que desemboque en un desarme global"¹¹¹,... el 2 de enero de 1983, la Conferencia Episcopal de Alemania Oriental hacía leer en las iglesias una pastoral colectiva titulada La paz: sin resignación y sin miedo, que termina con estas palabras: "La paz entre los hombres germina a partir de determinadas actitudes fundamentales del espíritu. Nace donde reinan verdad, justicia, amor y libertad..."¹¹². El 10 de febrero de 1983, el Sínodo General de la Iglesia Anglicana, plantea la urgencia de hacer y preservar la paz¹¹³. El 18 de abril de 1983 la Conferencia Episcopal de Alemania Occidental publicó una carta pastoral colectiva, en la que afirma entre otras cosas la doctrina de la defensa justa¹¹⁴. La Asamblea de la Conferencia Episcopal de los Estados Unidos aprobó en Chicago el 3 de mayo de 1983 el texto de la Pastoral s El desafío de la paz¹¹⁵. Con fecha 5 de mayo de 1983, la Conferencia Episcopal Holandesa publica una carta de los obispos holandeses sobre el armamento nuclear, con el título Paz y justicia, recordando la condena que hizo el Concilio Vaticano II del uso de armas de destrucción masiva e indiscriminada¹¹⁶. En una Carta Pastoral

¹⁰⁸ DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., Ética y cultura de la paz. La evolución de las iglesias cristianas, en DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., *¿Se puede ser cristiano en esta Iglesia?*. Últimos escritos teológicos, Ediciones EGA, Bilbao 1987, pp. 122-134.

¹⁰⁹ CONSEJO ECUMÉNICO DE LAS IGLESIAS, Upsala 1968, Salamanca (ed. Sígueme), 1969, pp. 139-142.

¹¹⁰ CONFERENCIA EPISCOPAL NORTEAMERICANA, Pastoral colectiva: *El desafío de la paz* (1983), número 173. La edición castellano de la Pastoral la encontramos en: PPC, Madrid 1983, p. 83.

¹¹¹ METTE, N., "Sociedad y seguridad y movimientos pacifistas, polémica entre los católicos alemanes", *Concilium Revista Internacional de Teología* 1983, número 184, Ediciones Cristiandad, pp. 117-124: "Resumiendo, se puede afirmar que el nuevo movimiento por la paz en la República Federal alemana es activamente apoyado y promovido también por grupos y comunidades de la Iglesia católica. Pero éstos constituyen una minoría en la Iglesia...".

¹¹² NOVELLI, G., *El desafío de la paz*, PPC, Madrid 1983, pp. 83-158.

¹¹³ Hay una amplia información al respecto en el artículo ÁLVAREZ BOLADO, A., "Los cristianos y la lucha por la paz", *Cuadernos de Noticias Obreras*, número 6, mayo 1984, pp. 33-34.

¹¹⁴ NOVELLI, G., *El desafío de la paz*, PPC, Madrid 1983, p. 205.

¹¹⁵ *Ibid.*, pp. 71-74, 77-78, 84-85, 88, 90-91, resaltamos de la página 71 lo siguiente: "Los obispos norteamericanos reconocen que la existencia de armas nucleares confirma y refuerza una de las intuiciones iniciales de la postura no violenta, a saber, que los cristianos jamás deberían usar fuerza letal, ya que la pretensión de usarla sólo restrictiva y selectivamente es, a menudo, una ilusión".

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 256-263.

publicada el 9 de julio de 1983 por la Conferencia Episcopal Japonesa, se afirma: "Pedimos que todo el mundo haga los esfuerzos más intensos para obtener que se cree una zona desnuclearizada en el Asia Oriental"¹¹⁷. El 28 de julio de 1983, un Documento de la Conferencia de los obispos Irlandeses sobre La guerra y la paz en la época nuclear¹¹⁸. La Asamblea Plenaria del Episcopado Francés del 5 al 9 de noviembre de 1983, aprobó una carta pastoral Conquistar la paz¹¹⁹. Esta carta pastoral de los franceses tenía un tono bastante belicista, donde afirmaban que ningún país puede rehusar el derecho a la legítima defensa y el derecho a dotarse de medios adecuados a las amenazas a que deben hacer frente. Esta declaración provocó reacciones sobre todo por la Acción Católica Obrera francesa, por la Juventud Obrera Cristiana francesa, por los sacerdotes obreros franceses".

Como vemos, las organizaciones obreras, movimientos, grupos y asociaciones del mundo obrero tanto jóvenes como adultos quieren expresar, como un signo inherente a su misión, una búsqueda y diálogo sincero para encontrar el diálogo de la paz (en España desde el siglo XIX hay hechos que revelan una auténtica lucha por la dignificación y la pacificación en justicia, por parte de estos sectores obreros, de las situaciones que crean pobreza, miseria y desigualdades sociales. Muchos de estos elementos de reivindicación nacen con la formación de la J.O.C. en Bélgica, que apunta una nueva manera de resituar estas fuerzas vivas¹²⁰, frente a la opresión). Es una realidad, que confirma el propio Díez-Alegría, en todas las etapas que le ha tocado vivir en la historia de España, en la historia de Roma, en la historia de Bélgica. En todo su periplo intelectual ha planteado que es necesario un compromiso con la dignidad de la persona, que ha visto en íntima relación con la corresponsabilidad y dignidad que la teología plantea, para desarrollar y llevar a su plenitud máximo los derechos fundamentales de los hombres y mujeres. Para Díez-Alegría la utopía y la esperanza pasa inexorablemente por la

¹¹⁷ Ibid., pp. 295-296.

¹¹⁸ Ibid., pp. 315-317.

¹¹⁹ Ibid., pp. 325-333.

¹²⁰ J. CARDIJN, *Llamada* (Valencia, Publicaciones JOC, 1962³) p. 68: "Nosotros somos sacerdotes para dar a la Iglesia un apostolado obrero..., un apostolado en medio del trabajo..., un apostolado de todos los medios y para todos los problemas de la vida. Y este apostolado de vida no lo podemos realizar nosotros mismos, sacerdotes; debemos suscitarlo en los laicos. Los sacerdotes debemos formar los apóstoles, y los misioneros, los militantes, los dirigentes, los jefes, los propagandistas que se muevan en estos medios de vida de los cuales tiene hoy necesidad la Iglesia para salvar la clase obrera y salvar la humanidad". La JOC, en su dimensión de compromiso político y social, aborda los aspectos de denuncia y la eficacia de la acción concreta. JOC DE VALLADOLID, "Página jocista" en: *Diario Regional de Valladolid* (14 de julio 1935): "No tenemos más remedio que hacer saber a la sociedad varias deficiencias en el aspecto social que venimos observando, claramente contradictorias a la justicia. Entre los comerciantes es muy corriente, aprovechando la crisis actual y el exceso de mano de obra, abusar de sus dependientes...; nos produce indignación sin límites al ver el estado de indefensión en que se encuentran compañeros nuestros...; en las nóminas también se cometen muchas irregularidades. Entre el dilema de firmar el recibo de un sueldo que no se cobra realmente, o verse en la calle, muchos se ven precisados a claudicar". Y por último una lectura de interjes sobresaliente al respecto es, JOC, *XI Consejo Nacional de la JOC. Zaragoza, 1958* (Archivo General de la JOC) 7-8: "El Militante con su actuación y el ver consiguiente ha extraído del batallar diario en la fábrica, en la mina, en la oficina, en el barrio, los hechos de vida obrera... que permiten a través del juicio profundo la elección de la Campaña (...) este juicio, esta reflexión, continuará dentro de las tareas del mismo para que, una vez madurado y vistos los objetivos a conseguir, pueda volver de nuevo al militante para plantear la acción a realizar y los medios a emplear".

liberación de los pueblos oprimidos, que tan fielmente verificaron los profetas veterotestamentarios:

Él juzgará pueblos numerosos, y será árbitro de naciones poderosas y lejanas. Convertirán sus espadas en arados, sus lanzas en podaderas. No alzará la espada nación contra nación, ni volverán a prepararse para la guerra¹²¹.

¹²¹ MIQUEAS 4,3.

CAPÍTULO 4

EL DIALOGO MARXISMO Y CRISTIANISMO EN EL PENSAMIENTO DE DíEZ-ALEGRÍA

Desde donde se aproxima al marxismo nuestra sociedad puede considerarse dividida en tres grupos: el de trabajadores sin capital, el de trabajadores que trabajan con su propio capital y de los capitalistas que disfrutan de las rentas de un capital sin hacerlo producir con su trabajo. En una sociedad como la nuestra, el hiatus fundamental determina una estructura social bímembre (sector sin capital, sector con capital o sector con trabajo y sector sin trabajo)¹. En este sentido, hay una página en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, que tiene particular actualidad. Es la que describe la dialéctica del amo y del esclavo². Para Hegel el momento de independencia que es esencial a la persona en cuanto persona (el estar en sí y ser para sí) sólo puede constituirse en la lucha de dos conciencias contrapuestas. Ha de establecerse una lucha, y una lucha a muerte, para que la conciencia alcance su despliegue dialéctico en autoconciencia, en conciencia personal (en sí y para sí). Esto se realiza mediante la dialéctica del amo y del esclavo. La conciencia humana es en sí misma una dialéctica de naturaleza (contingencia, particularidad, dependencia) y personidad (absoluta sustantividad, universalidad del puro ser para sí)³.

¹ Conferencia pronunciada por José María Díez-Alegría en el Aula Magna de la Facultad de Derecho de Madrid el día 21 de marzo de 1958. Recogida en la obra: FERNÁNDEZ DE CASTRO, I., *¿Unidad política de los cristianos?*, Cuadernos Taurus, Madrid 1959, pp. 28-29.

² Esta es la fuente en la que bebe Díez-Alegría al respecto de la teoría del amo y el esclavo, FESSARD, G., *De L'actualité historique*, Desclée de Brouwer, 1959, Tomo I *A la recherche d'une méthode*; y otra obra donde trabaja estos aspectos de la fenomenología de Hegel es: DíEZ-ALEGRÍA, J.Mª., Tres actitudes constitutivas de la persona en la convivencia humana, *Revista de Filosofía*, tomo 21, 1962, números 80-81, enero-marzo, pp. 25-30; y no podemos dejar de leer la magnífica obra de DÍAZ, E., *Estado de derecho y sociedad democrática*, Cuadernos para el diálogo, Madrid 1966, pp. 106-127: "Una comprensión de fondo del problema de la participación real de las masas, es decir, del problema de la democracia, reenvía indudablemente, al tema clásico de la conexión individuo-sociedad, tema que en su planteamiento actual tiene en verdad como bases fundamentales la crítica de Hegel al individualismo y la posterior superación de éste llevada a cabo por Marx a través del socialismo; una referencia a ambas actitudes hará más asequible un correcto entendimiento de lo que por democracia y Estado democrático de Derecho debe entenderse..."; y otras obras de interés, VALLS PLANA, R., *Del yo al nosotros. Lectura de la fenomenología del espíritu de Hegel*, Estela, Barcelona 1971, pp. 111-147; otra obra de un ex jesuita que plantea cuestiones importantes al respecto de la fenomenología de Hegel, CUERVO-ARANGO, F., *Yo creo en Jesús de Nazaret*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1975, pp. 41-47; Recomendamos leer también, DíEZ-ALEGRÍA, J.Mª., "La carrera de armamentos y la ética", *Qüestions de vida cristiana* 121: Guanyar la pau, Abadía de Montserrat 1984, pp. 38-40; Otra obra fundamental es TAMAYO-ACOSTA, J.J., *La crisis de Dios hoy*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1998, p. 125: "Hay que liberar a la humanidad del pecado original de la propiedad privada y reconstruir la unidad rota en mil pedazos. ¿A quién corresponde tal misión liberadora? Al proletariado. Para describir dicha misión Marx recurre a la idea cristiana de redención. El proletariado, como Cristo, tiene la forma de siervo, lleva a cabo una lucha contra el pecado, contra las injusticias sociales, y redime a la humanidad. El proletariado es la clase universal, el sujeto y motor de la historia. El es el que conduce a la historia hacia la meta final, que es el reino de la libertad. Marx se inspira también en la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, si bien cambia el orden de los momentos de la dialéctica. El primer momento o hecho histórico es, para él, el trabajo creador, humanizador, emancipador". Y también incluimos el discurso que realiza José María Díez-Alegría al recibir el *Premi Internacional Alfons Comín* celebrado el 17 de octubre de 2006, por su gran riqueza. Este discurso lo podemos encontrar en la *Col·lecció Memòria n° 33, Fundació Alfons Comín*, Barcelona 2006, publicado por el Ajuntament de Barcelona, pp. 21-23.

³ DíEZ-ALEGRÍA, J.Mª., "Tres actitudes constitutivas de la persona en la convivencia humana", *Revista de Filosofía* 21, 1962, .../...

La dialéctica de Hegel, del amo y el esclavo, nos da una clave magistral para comprender el espíritu del capitalismo⁴. La significación real y realista de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo la intuyó Marx en sus propios manuscritos económicos y filosóficos de 1844⁵.

Para Marx el punto de partida es el trabajo (pacífico) en que se realiza la unidad del hombre con la naturaleza y del hombre con el hombre⁶. Para Marx se pasa en virtud de una usurpatoria apropiación del fruto del trabajo por parte de los amos que está en la entraña de la propiedad capitalista (propiedad privada del capital y compra de la fuerza de trabajo), mediante la que el operario es apartado violentamente (desposeído) del fruto natural de su trabajo, que se convierte para él en un instrumento de alienación. Esta alienación debe superarse mediante la revolución que, suprimiendo la clase opresora, restaure la unidad originaria, realizando la reconciliación del hombre con la naturaleza y del hombre con el hombre. Esta concepción de Marx, para Díez-Alegría se revela inadmisible por su totalitarismo, ligado a toda una concepción materialista-histórica, esencialmente atea y por su

numeros 80-81, enero-marzo, p. 25: "Esta negación dialéctica tiene lugar porque, en la lucha de las dos conciencias hostiles, una conciencia es dominadora y la otra es sierva. La conciencia dominadora (el amo) prefiere la libertad a la vida y está dispuesta a morir. De este modo realiza la negación dialéctica de naturaleza y se afirma como autoconciencia personal, pero sin desaparecer en el empeño, gracias a que la otra conciencia (el siervo) ha temido a la muerte y se ha rendido para salvar su momento de naturaleza (su realidad, su ser natural), aceptando la esclavitud para no perecer". También remitimos a la emblemática obra (una década después) de DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., *¿Yo creo en la esperanza!*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1972, pp. 48-49: "Encuentro hoy, en mi análisis de *Tres actitudes constitutivas de la persona en la convivencia humana*, algunas limitaciones, que más tarde he superado. La primera es una descalificación demasiado simplista y apresurada de Marx por razones filosóficas... Marx que pretende la liberación de todos los oprimidos de todas las opresiones, no se le puede despachar, sin más, por inevitablemente totalitario. Y, menos que nadie, le podrían despachar los católicos socialmente conservadores, que, sépanlo o no lo sepan, están aceptando la dialéctica del amo y el esclavo. Otra limitación de mi escrito es la demasiado sumaria descalificación de la lucha de clases, tal como Marx la concibe. Marx concibe la dialéctica más como rigurosamente histórica que como quasimetafísica. Se trata de una violencia impuesta por la violencia del amo y que tiende a suprimir la violencia (sociedad sin clases). El problema de la violencia del amo y de la necesidad de la lucha de clases para suprimirla, es un problema que pertenece a la trama profunda de la historia y es verdaderamente, en la realidad histórica, punto clave. Por eso es una necesidad dialéctica".

⁴ DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., "Tres actitudes constitutivas de la persona en la convivencia humana", *Revista de Filosofía* 21, 1962, numeros 80-81, enero-marzo, p. 26. También se puede investigar este aspecto en la obra de DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., "¿Qué queda en pie del marxismo hoy?", *Revista teórica y política del Partido Comunista de España "Nuestra Bandera"*, nº 100, Madrid 1979, p. 86: "Hegel, en su fenomenología del Espíritu, escribió una página genial: la dialéctica del amo y el esclavo. A mi entender es una muestra, realmente grandiosa, de ideología alemana. La dialéctica hegeliana del amo y el esclavo es una justificación de la explotación capitalista y colonialista en nombre del Espíritu. Esta dialéctica, en tanto que dialéctica, para Hegel, ha de ser superada. Pero siempre en una línea conservadora, justificadora de lo que hay... la superación hegeliana de la dialéctica amo-esclavo viene a reducirse a cobertura ideológica de la realidad del Estado prusiano (reaccionario) de su tiempo. Marx se revela contra el conservatismo de Hegel. Ese es un punto imperecedero del marxismo... la dialéctica del amo y el esclavo es puro fenómeno histórico, destinado a ser superado revolucionariamente, es decir, por un cambio cualitativo que se realiza contra el amo".

⁵ MARX, K., *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 2003, pp. 187-206.

⁶ DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., "Tres actitudes constitutivas de la persona en la convivencia humana", *Revista de Filosofía* 21, 1962, p. 27: "La unidad del hombre con la naturaleza es ambigua en Marx, porque el momento de independencia personal no queda salvado suficientemente, y la radical originalidad del espíritu es dolorosamente sacrificada. La unión del hombre con el hombre se hace a expensas de la persona real, privada de un destino trascendente, de una auténtica sustantividad personal, de un genuino momento de libertad espiritual, y reducida a una absorción en el hombre genérico, que Marx concibe como un general concreto en versión realista-materialista (en sentido dialéctico)...".

constitutiva violencia radical de la lucha de clases como mediación dialéctica⁷. El hombre se constituye auténticamente persona en el amor, la alienación del hombre es la negación del amor⁸. Un amor auténticamente encarnado, actuoso, realizador de la justicia, que reconoce la plena dignidad de todo ser humano⁹.

Actitudes cristianas ante los problemas sociales

Díez-Alegría quiere penetrar con su mirada atenta la densidad de la realidad y descubrir la situación del mundo. Esta situación en los años sesenta la descubre de forma crítica y urgente, ya que se le presenta el mundo dividido en dos bloques antagónicos. En un primer bloque está el mundo occidental y en un segundo bloque el tercer mundo (África, Asia)¹⁰. Para Díez-Alegría en esta década, el hecho es que todos los países del mundo no comunista que no están económicamente desarrollados y en los países en vías de desarrollo, la realidad social es que el 80% de la población aproximadamente, vive en un nivel de vida que no es humano, es decir, en un nivel de vida muy inferior al nivel mínimo de vida humana¹¹. Para Díez-Alegría, estamos verdaderamente dormidos, ya que no nos damos cuenta de la atrocidad en que andamos envueltos y lo más terrible es que la raíz de todo, como hemos visto anteriormente, es nuestra obstinación en no querer hacer la justicia¹². Debemos convencernos de que es necesario arreglar nuestro mundo porque en él hay demasiadas injusticias, y restaurar la auténtica solidaridad de todos¹³. En toda esta situación, Díez-Alegría ve un

⁷ IBID., pp. 27-28: "En realidad, el punto de partida de Marx es, sustantivamente falso. El verdadero punto de partida, la actitud originaria de la convivencia, nos viene indicada en uno de los monumentos primigenios del espíritu humano, que es, a la vez, para los creyentes un documento inspirado por Dios (Génesis 2, 18-23)".

⁸ Ibid., pp. 29-30: "Una negación que es más radical que el amo hegeliano que ignora la personificación del esclavo, y que en el proletariado marxista que odia al explotador, pues en el odio hay como una forma profanada de reconocimiento interpersonal, que no se da en el desconocimiento existencial absoluto..."

⁹ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., "La carrera de armamentos y la ética", *Qüestions de vida cristiana*, nº 121: Guanyar la pau, Abadía de Montserrat 1984, 39-40.

¹⁰ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*, Estela, Barcelona 1963¹, 9.

¹¹ Ibid., pp. 10-12: "Esta mayoría (80%) desheredada está sometida a una continua tentación: tienden a un cierto movimiento revolucionario, digase como comunismo o revolución subversiva. Estos movimientos son negativísticos, con falta de responsabilidad constructiva, tienden a ver en la destrucción la misma revolución. Esta realidad es denominada por los marxistas negación dialéctica. Las consecuencias de esta forma de entender la solución puede lanzar a esta parte del mundo a una irresponsable aventura. Pero hay otro hecho constatable, el otro 20% del mundo están sometidos a la tentación del anticomunismo, que es una actitud de temor a los males que una revolución podría producir en nuestras posiciones privilegiadas que tenemos adquiridas. Esta situación produce como consecuencia la autojustificación".

¹² Ibid., p. 20.

¹³ Ibid., pp. 40-43: "En España, el estudio económico de 1961, publicado en Madrid, por el Banco Central en el mes de enero de 1962, en su página 183, nos presenta los resultados de una Encuesta del Instituto Nacional de Previsión sobre salarios mensuales de 352.447 trabajadores. Los datos se refieren al mes de septiembre de 1960. Viene computado el salario total recibido. De los 352.447, 278.465 recibieron un salario no superior a 2.500 pesetas y solamente 14.813 recibieron un salario superior a 4.000 pesetas. De éstos últimos hubo 7.475 que recibieron un salario comprendido entre 5.000 y 6.000 pesetas, mientras que 2.792 recibieron un salario entre 6.000 y 10.000 pesetas y solamente 1.004 un salario superior a 10.000 pesetas. Los salarios medios en las diferentes ramas de la industria (septiembre 1960), en los resultados de la Encuesta del Instituto .../..

paralelismo impresionante con la situación de Israel en la época del profeta Jeremías¹⁴. Nuestro Baal es el dinero, al que se le concede un valor absoluto, es decir, un culto idolátrico. No ponemos la riqueza al servicio de la fraternidad sino que al interés económico, absolutizado, divinizado, le es sacrificado el bien de los hombres, que son la imagen del Dios vivo y el interés solidario de la comunidad humana¹⁵. Para el profesor de ética nos falta una conciencia suficientemente despierta para denunciar con toda claridad y con toda consecuencia en todo momento, el sacrílego sincretismo de nuestro tiempo, que es, indudablemente, el culto al capital, que está llegando a cotas durísimas, de ofrecer, en cierta medida, "sacrificios humanos"¹⁶. Por ello, debemos crear un orden social fundamentalmente justo, es nuestra grave responsabilidad que hará que no nos conformemos en pensar que la historia no es un devenir absolutamente inmanente y unívoco y además que tampoco es una dialéctica ineluctable de las formas de producción. Es necesario reivindicar la primacía del hombre sobre la materia y sobre los mecanismos sociales en concreto y de una manera efectiva y práctica. El cristiano debe estar comprometido en estas tareas, estando abierto a un pluralismo de opciones, con un espíritu de comunión en la caridad¹⁷.

Este pluralismo conlleva tener en cuenta también el reconocimiento, con todas las garantías sociales y jurídicas, de la libertad religiosa y, consecuentemente el diálogo entre las distintas creencias religiosas como pieza clave para la convivencia humana a nivel nacional e internacional. Este diálogo para que sea realmente fructífero y concorde con el espíritu que anima la declaración de la libertad religiosa, deberá ampliarse ineludiblemente y de modo fundamental hasta la zona de diálogo religión y agnosticismo¹⁸.

Son realmente importantes estos planteamientos del profesor Díez-Alegría, ya que intentan ofrecer luz en puntos decisivos en el campo de la ciencia y de la filosofía política,

Nacional de Previsión, sobre 4.000 empresas con 350.000 trabajadores (en el cálculo de éstos salarios medios se incluyen todos los conceptos, incluso gratificaciones y horas extraordinarias): Banca, 3.841 pesetas; Industria química, 3.268 pesetas; Siderometalúrgica, 2.846 pesetas; Cemento, 2.388 pesetas; Transporte, 2.376 pesetas; Comercio, 1.993 pesetas; Textil, 1.905 pesetas; Construcción, 1.834 pesetas; Madera, 1.805 pesetas; Alimentación, 1.744 pesetas. Frente a estas cifras, el jornal mínimo vital para un matrimonio con dos hijos era en el mes de octubre de 1961 de 4.718, 20 pesetas, es decir, 152,20 pesetas por día".

¹⁴ Ibid., pp. 45-46: "La concepción vigente en el mundo que rodeaba Israel en los siglos VIII-VII a.c., era un ambiente politeísta y nacionalista donde el pueblo de Israel cae en la tentación del sincretismo religioso, uniendo al culto de Yahvé con el culto a las divinidades locales cananeas, a los Baales y a las Astartés. El mensaje de los profetas es que hay que volverse al único Dios verdadero. Este es el contexto histórico del tiempo de Manasés (687-642 a.c.), el reino de Judá había sido vasallo de Asiria, quien había destruido el reino de Israel. Esta sumisión trae como consecuencias, introducir los ídolos de Asiria en el templo y renovar las prácticas del infanticidio. Hay una degradación de la conciencia moral y religiosa (Jeremías capítulo 7; capítulo 10 y capítulo 18)".

¹⁵ Ibid., p. 48.

¹⁶ Ibid., pp. 50-51.

¹⁷ Ibid., pp. 113-115.

¹⁸ DÍAZ, E., "Para un diálogo catolicismo-marxismo", *Revista de Occidente* 37, abril 1966, p. 109.

manteniendo una sana actitud intelectual tolerante concorde con el auténtico espíritu del cristianismo desde los Santos Padres y de modo muy particular con las orientaciones de la Iglesia de profunda renovación de los papas Juan XXIII y Pablo VI¹⁹. Díez-Alegría formula con precisión y corrección el modo de intervención de la religión en ámbitos políticos²⁰.

Pero no siempre se ha dado la colaboración de cristianos y marxistas en la edificación de la ciudad terrestre. Para el católico en determinados momentos históricos esto ha estado excluido²¹. Evidentemente, esto no excluye a priori una colaboración estrictamente circunscrita en un caso concreto²².

Realmente a Díez-Alegría le preocupa la posibilidad de la colaboración entre un católico y un comunista, por decirlo así, de forma orgánica. Esta colaboración debería partir de una norma moral clara, donde nunca se puede aprobar lo injusto, ni realizar un acto intrínsecamente inmoral u obligar a otro a realizarlo. Estos principios de solución entorno al diálogo entre la ideología comunista y la católica son perennemente válidos²³.

Con la llegada de la *Encíclica Pacem in terris* del Papa Juan XXIII se supera la afirmación que hace Pío XI de que el comunismo es intrínsecamente malo y que en ningún caso se le puede otorgar cooperación. Esta interpretación es insostenible y un grave error teológico²⁴. También la *Encíclica Mater et Magistra* aprueba la actuación de los católicos dentro de asociaciones profesionales que se inspiren en la ley natural y respeten la libertad de cada uno en materia religiosa y moral:

Idéntica alabanza paternal queremos rendir así mismo a aquellos de nuestros amados hijos que, imbuidos en las enseñanzas cristianas, prestan un admirable concurso en otras asociaciones profesionales y movimientos sindicales que siguen las leyes de la naturaleza y respetan la libertad personal en materia de religión y moral (nº102)... Pero los católicos, en el ejercicio de sus actividades económicas o

¹⁹ DíEZ-ALEGRÍA, J.Mª., *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*, Estela, Barcelona 1967, pp. 50-53.

²⁰ DÍAZ, E., "Comentario a la obra actitudes cristianas ante los problemas sociales", *Anuario de Filosofía del Derecho*, tomo XI, Madrid 1964-1965, p. 377.

²¹ Pío XII, *Decretos sobre el comunismo* (1 de julio y 11 de agosto de 1949), Doctrina pontificia, tomo III, Documentos Sociales, B.A.C., Madrid 1959, pp. 1.072-1.076: "Si los fieles cristianos que profesan la doctrina materialista y anticristiana de los comunistas, y sobretudo los que la defienden y propagan, incurrn ipso facto, como apóstatas de la fe católica... los jefes comunistas, se muestran enemigos de Dios, de la verdadera religión y de la Iglesia de Cristo". También remitimos a la *Carta Encíclica Divini Redemptoris* de Pío XI sobre el comunismo ateo: "Este peligro tan amenazador es el comunismo volchevique y ateo, que pretende derrumbar radicalmente el orden social y socavar los fundamentos mismos de la civilización cristiana (nº3)... la doctrina totalmente contraria al derecho natural, del llamado comunismo. Doctrina que, si se admitiera, llevaría a la radical subversión de los derechos, bienes y propiedades de todos (nº4)...".

²² DíEZ-ALEGRÍA, J.Mª., *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*, Estela, Barcelona 1967, p. 45: "Si se está quemando una casa y van los comunistas a una casa, naturalmente puedo colaborar con ellos y darles las gracias por su ayuda. Pero una cooperación, orgánica, con una asociación propiamente comunista está excluida...".

²³ *Ibid.*, pp. 46-47.

²⁴ *Ibid.*, p. 48.

sociales, entablan a veces relaciones con hombres que tienen de la vida una concepción distinta. En tales ocasiones, procuren los católicos ante todo ser siempre consecuentes consigo mismos y no aceptar compromisos que puedan dañar a la integridad de la religión o de la moral. Deben, sin embargo, al mismo tiempo, mostrarse animados de espíritu de comprensión para las opiniones ajenas, plenamente desinteresados y dispuestos a colaborar lealmente en la realización de aquellas obras que sean por su naturaleza buenas o, al menos, puedan conducir al bien... (nº239)²⁵

Díez-Alegría sigue la luz de la *Pacem in terris*, donde se establece la necesidad de distinguir siempre entre el error y el errante, que debe ser tratado como persona sin considerarlo inconvertible ni cerrarse a priori a toda posibilidad de contacto con él²⁶. La Encíclica mantiene que en los movimientos hay innegablemente elementos positivos y aprobables, por ser conformes a la recta razón y a las justas aspiraciones de la persona humana²⁷.

La Iglesia católica, aunque en un honesto reconocimiento, denuncia cada vez más la injusticia de nuestro mundo y proclama la necesidad de reformas cualitativas, sin embargo, se coloca todavía prevalentemente en contra de la lucha de clases y en contra de la revolución. De este modo su prédica moral en pro de un mundo solidario, no parece muy penetrada de auténtica esperanza histórica y por tanto, falta realismo social y un análisis histórico de hondo calado²⁸. Díez-Alegría frente a las situaciones de desesperanza que plantea el sistema capitalista permanece en una esperanza activa, donde la realidad de tipo social e histórico no es reducible a un cientificismo cerrado, en que todo está ya previsto y en que sólo puede repetirse el pasado. La realidad social e histórica y, en su base, la realidad humana, es esencialmente abierta. Hay posibilidad de novedad hacia el futuro desde el presente. Es posible, según Díez-Alegría, la recreación de otra forma de vivirse el mundo. No es cierto que sea imposible un cambio cualitativo²⁹. No estamos inexorablemente condenados a dar vueltas

²⁵ IRIBARREN, J. Y GUTIERREZ GARCÍA, J.L., *Nueve grandes mensajes*, B.A.C., Madrid 1986, pp. 157 y 193.

²⁶ DíEZ-ALEGRÍA, J.Mª., *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*, Estela, Barcelona 1967, pp. 50-51; 222-228: "Las formas posibles de colaboración de los cristianos con dichos movimientos están sujetas a variación en el tiempo. Determinar las que sean oportunas en cada caso, es función de la prudencia, que pertenece primariamente a los que viven y actúan en los sectores específicos de la convivencia, en los que se plantean aquellos problemas, aunque siempre de acuerdo con los principios del derecho natural, con la doctrina social de la Iglesia y con los directivos de la autoridad eclesiástica". Estas páginas también desarrollan ampliamente la competencia y el derecho y el deber de la Iglesia de tutelar los principios de orden ético y religioso y de intervenir autoritativamente cerca de sus fieles en la esfera del orden temporal, cuando se trata de juzgar de la aplicación de aquellos principios a los casos concretos.

²⁷ *Ibid.*, p. 53: "La mítica y maniqueizante concepción de un comunismo diabólico en bloque, es, en efecto, un gran obstáculo en el camino necesario para instaurar la paz en la tierra..."

²⁸ GIRARDI, J., *Amor cristiano y lucha de clases*, Sígueme, Salamanca 1971, pp. 10-11. Estas páginas corresponden al prólogo que esta realizado por José María Díez-Alegría.

²⁹ GIRARDI, J., *Amor cristiano y lucha de clases*, Sígueme, Salamanca 1971, p. 12. Esta página corresponden al prólogo que .../..

en este mundo de egoísmos y opresiones, sin posibilidad de salida. La fe humana racional es fuente de poder creador³⁰.

A Díez-Alegría le llama la atención en todo este desarrollo sobre las actitudes cristianas ante los problemas sociales y sus concomitancias con la transformación planteada por Marx, que resulte paradójico los dos caminos tan aparentemente opuestos que siguen ambos campos³¹. Los cristianos por una parte no deben desentenderse de los problemas y de los deberes propios de la tarea terrena del hombre³². Y por otra parte, entiende Díez-Alegría, que los cristianos deben denunciar la injusticia social y error de una religión cultualista, sacramentalista, que se desentiende de la justicia y convive con la injusticia aceptada y fomentada socialmente. Es más para el profesor de ética es inseparable la restauración de la fidelidad al vínculo religioso y la restauración de un orden de justicia³³. Esto es una convicción profunda, que nace en el descubrimiento de Dios como Padre amoroso del pobre. Esta es la verdadera religión, la auténtica religión ético-profética. Es esencialmente una religión de amor al prójimo y de amor a la fraternidad y a la justicia³⁴.

El hombre que acepta la opresión, como un factor histórico irreductible, o como elemento positivo del sentido de la historia, no puede llegar al Dios bíblico, que es esencialmente negador de la aceptación de la opresión³⁵. La actitud profética de los cristianos del siglo XXI debe aportar luz y fuerza para permanecer en la vocación militante de realizar la justicia en la historia y al empeño radical por la construcción de relaciones en que el hombre no quede aniquilado, sino realizado y reconciliado³⁶. Debemos vislumbrar una sociedad

realiza José María Díez-Alegría a esta obra.

³⁰ GIRARDI, J., *Amor cristiano y lucha de clases*, Sígueme, Salamanca 1971, pp. 13, 18, 23-24. Estas páginas corresponden al prólogo que realiza José María Díez-Alegría a esta obra: "La esperanza histórica ha de ser planteada y vivida como esfuerzo realizador de posibilidades presentes hacia el futuro. Es una actitud activa y potencial que, como tal, no se apoya en ninguna afirmación dogmática, sino en el conocimiento de la posibilidad real, en la certeza de que no es cierto que haya que renunciar a la búsqueda... el creyente tiene que ir construyendo, lo mismo que el no creyente, y con los mismo instrumentos, la perspectiva concreta de la esperanza histórica... La esperanza escatológica deja a nuestro riesgo, a nuestra responsabilidad y a nuestra búsqueda, el proyecto y la realización de la esperanza histórica, que es y tiene que ser una potencialidad creativa del hombre en el tiempo, un alumbramiento trabajoso... un cristiano genuino se hallará codo con codo con aquellos que viven el proceso histórico con esperanza creadora..."

³¹ DÍEZ-ALEGRÍA, J.M.^a, La teología del compromiso temporal y la teología del laicado frente al ateísmo, en A.A.V.V., *El ateísmo contemporáneo*, Tomo IV, *El cristianismo frente al ateísmo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1971, pp. 247-250: "El problema se hace complejo, si se tiene en cuenta que, históricamente, ni los creyentes en un Dios personal han mostrado, en la realidad, el respeto incondicional a los derechos del hombre, ni las sociedades inspiradas en la doctrina de Karl Marx y en su crítica de la religión dan muestras suficientes de eliminar suficientemente todas las relaciones en que el hombre es una esencia degradada, esclavizada, abandonada, despreciada..."

³² *Ibid.*, p. 251. También remitimos al número 43 de la *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*.

³³ *Ibid.*, p. 256.

³⁴ *Ibid.*, p. 257.

³⁵ *Ibid.*, p. 257: "Aquí aparece muy claro que la humildad ante Dios no es conformismo ante las injusticias del mundo, no es un disfraz de santidad del valle de lágrimas, como pensaba de la religión Karl Marx".

³⁶ *Ibid.*, p. 262.

humana para todos, sin clases. Fundada en el trabajo y la solidaridad³⁷. El hombre profundamente creyente debe denunciar las estructuras sociales injustas, incluso la misma estructura del catolicismo³⁸. Si el amor al prójimo es verdadero, su dinamismo es universalista³⁹.

Revolución y esperanza

Revolución puede entenderse como transformación social cualitativa productora de un cambio explosivo de las estructuras sociales⁴⁰. Hay otra acepción de la palabra revolución, cuyo significado es el alzamiento armado que intenta llevar a cabo la revolución estructural. Este concepto incluye, en cierta medida, el anterior⁴¹.

La moderna enseñanza social del magisterio de la Iglesia arranca, prácticamente, con la *Encíclica Rerum Novarum* de León XIII en 1891. En tiempos de León XIII, la actitud del magisterio respecto al problema social es reformadora, es decir, no revolucionaria. Se trata desde el interior de las estructuras dadas, introducir criterios de justicia ética. León XIII plantea,

³⁷ Ibid., p. 263.

³⁸ Ibid., pp. 264-271: "Un crítico católico del catolicismo en el siglo XIII: San Antonio de Padua. Nació en Lisboa en 1195. Murió el 13 de junio de 1231. Canonizado por Gregorio IX, el 30 de mayo de 1232. Pío XII lo declaró Doctor de la Iglesia el 16 de enero de 1946....la violencia de la crítica es insoslayable. Y debe hacer pensar. Es necesario tener en cuenta la situación histórica de la Iglesia medieval, con obispos que eran, con bastante frecuencia, señores feudales. Los sermones de San Antonio documentan una extensión de los escándalos, que eran una de las consecuencias negativas del sistema de simbiosis religioso-política...La religión, también entre los cristianos, puede siempre llegar a degenerar, y convertirse en cobertura e instrumento de iniquidad. De aquí que el cristianismo genuino, como la religiosidad de los profetas, lleve en su entraña ser una crítica religiosa de la religión...". También para profundizar las obras siguientes, CÁMARA, H., *El desierto es fértil. Libro de ruta para las minorías abrahámicas*, Sígueme, Salamanca, 1972², y como segunda obra extensiva en estos aspectos CÁMARA, H., *El Evangelio con Dom Herlder*, Sal Terrae, Santander, 1985. Para finalizar con una obrita que merece la pena leer con detenimiento, CÁMARA, H., *Pobreza, abundancia y solidaridad*, Zero, Bilbao 1969, p. 48: "Sólo hombres que realizan en sí la unidad interior, sólo hombres de visión planetaria y de corazón universal, serán instrumentos válidos para el milagro de ser violentos como los profetas, verdaderos como Cristo, revolucionarios como el Evangelio, sin herir el amor".

³⁹ DíEZ-ALEGRÍA, J.Mª., *La teología del compromiso temporal y la teología del laicado frente al ateísmo*, En la obra colectiva *El ateísmo contemporáneo*, Tomo IV, El cristianismo frente al ateísmo. Ediciones Cristiandad. Madrid 1971. Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, pp. 280-281. 283. 291: "Vocación a construir la justicia en el mundo, día tras día...Superar la opresión de los atropellados y dar de comer a los hambrientos, es una tarea que no puede llenarse en el plano de la beneficencia individual, sino que plantea problemas políticos y económicos, de tipo estructural, cuya solución exige toda la ciencia, toda la técnica y toda la osadía política del mundo. Pero puesta al servicio del hombre, en razón de una exigencia de justicia, que sólo bajo el impulso de un amor auténtico podrá encontrar cumplimiento...Todo esto supone una revolución copernicana en la manera tradicional de concebir la vida religiosa cristiana, heredada de los siglos de cristiandad...La caridad fraterna tendía prácticamente a ser considerada como una de las virtudes morales, y no la primera. La dialéctica esencial de caridad y justicia quedaba del todo en la sombra...De lo que se trata, es de que los laicos cristianos, bajo su personal responsabilidad y siguiendo su propia conciencia cristiana, rectamente formada, busquen de veras la justicia a impulsos del amor, abiertos a la colaboración, sin prejuicios, con todo lo que es bueno o reducible al bien...". Una obrita muy interesante y llena de sentimiento de justicia y amor es, BOUCHAUD, J., KUNZ, F., *Espiritualidad desde los pobres*, número 94, Movimiento Cultural Cristiano, Madrid 1987, pp. 72-91.

⁴⁰ DíEZ-ALEGRÍA, J.Mª., *Magistero e rivoluzione*, en AA.VV., *Rivoluzione. Magistero, teologia e mondo contemporaneo*, Atti del II convegno regionale (sezione Italia centrale) dell'associazione italiana teologi moralisti, Nemi (Roma) 9-11 aprile 1969, Edizioni Dehoniane Bologna, p. 59.

⁴¹ Ibid., p. 59: "Vale a dire, in astratto sarebbe possibile fare un cambiamento qualitativo delle strutture senza la violenza delle armi, la quale, per essere considerata come rivoluzione, deve essere una violenza al servizio di una rivoluzione, cioè, un sollevamento armato appunto per realizzare una rivoluzione".

al menos teóricamente, ir en una línea positiva hacia la necesidad, la obligatoriedad, la posibilidad de la intervención de los poderes del Estado a favor de la justicia social y del bien común⁴².

La actitud de León XIII se puede calificar en cierto sentido de revolucionaria, porque la concepción liberal no admitía ninguna intervención del Estado ni tampoco ninguna norma moral que pretendiese imponerse sobre las relaciones económicas. También, en honor a la verdad, la enseñanza de León XIII respecto a las estructuras es más bien conservadora, buscando la evolución desde el interior. Posteriormente, la actitud de Pío X en materia social significó una involución conservadora, más bien negativa en relación al desarrollo de la doctrina de la Iglesia⁴³. En la *Quadragesimo anno* de Pío XI se encuentran bosquejos de crítica al capitalismo de la época, al capitalismo de los años veinte y la gran quiebra que sobrevino en 1929. El cambio cualitativo propuesto por la Encíclica *Quadragesimo anno* parte en la dirección del sistema corporativo⁴⁴.

La *Mater et Magistra* significa una transición⁴⁵. Luego tenemos otros grandes documentos, como son la *Pacem in terris*, *Gaudium et Spes*. Todo cuanto contienen sobre la necesidad de superar las discriminaciones en los derechos de la persona, sobre la igualdad esencial entre los hombres se considera a través de la necesidad de una revolución de las estructuras socio-económicas. Todo esto se afirma desde que la finalidad fundamental de los

⁴² Ibid., p. 61.

⁴³ Ibid., p. 61.

⁴⁴ Ibid., pp. 62-63: "Orbene, l'esperienza storica concreta susseguente ha piuttosto sconfessato quel tentativo. In forme diverse si è cercato di realizzare un certo sistema corporativo, non dico di quello che prospettava Pío XI, ma certamente un certo sistema corporativo. Lo hanno tentato: Dolfus in Austria, Mussolini in Italia, Salazar in Portogallo e il generale Franco nella Spagna. In tutti questi casi il sistema sindacale era, o è, un sistema corporativo. Ma nel medesimo tempo sono stati sistemi autoritari, che hanno preteso imporre con la forza il proprio schema al popolo operaio. Senz'altro quest'esperienza dei tentativi reali di corporativismo negli anni '30 è stata così negativa che, realmente, la prospettiva di un cambiamento di strutture a base di un corporativismo, fondato appunto sopra la conservazione della proprietà privata e sopra una specie di compromesso del capitalismo con un non si sa bene che cosa, rimase un po' sulla carta. Le realizzazioni concrete sono state piuttosto delle realizzazioni reazionarie assai forti al servizio del capitalismo. Questo corporativismo, così intenso, è rimasto fortemente screditato". En la traducción que se hizo al castellano de este texto, en el año 1972, en Ediciones Dinor (Pamplona), en su página 71 a la hora de citar a Franco se omite quedando del siguiente modo: "Dolfus en Austria, Mussolini en Italia, Salazar en Portugal y otros".

⁴⁵ Ibid., pp. 63-64: "Ritengo che *Mater et magistra* può significare una transizione. In una certa maniera, il clima, per così dire, spirituale della *Mater et magistra* è più rivoluzionario, nel senso strutturale del termine. Per es: gli accenni alla socializzazione, che hanno fatto tanto scalpore in quel tempo, anche se la *Mater et magistra* conserva ancora la formula che la proprietà privata dei mezzi di produzione sia di diritto naturale. Nondimeno le riflessioni in essa sviluppate sul ruolo diminuito della proprietà privata nell'organizzazione sociale e nella salvezza, per così dire, della persona, è un'analisi abbastanza rivoluzionaria, in quanto presenta un cambiamento di prospettiva assai ampio. Quando poi afferma che la proprietà privata dei mezzi di produzione è di diritto naturale, sembra non essere coerente del tutto con se stessa; e questa affermazione dà l'impressione di essere una reliquia della tradizione anteriore. Diversamente la riflessione che ha compiuto sopra il cambiamento sociale e sopra il posto dei diritti del lavoro e dei diritti sociali e della organizzazione della sicurezza sociale della persona, di fronte al ruolo molto diminuito della proprietà, avrebbe dovuto condurla ad un'affermazione più debole riguardo alla necessità della proprietà privata dei mezzi di produzione. La *Mater et magistra* può essere considerata, dunque, in qualche maniera, come un documento di transizione, ma in senso molto positivo".

bienes terrenos es comunitaria y que el sistema de propiedad privada está subordinado esencialmente a esta finalidad comunitaria⁴⁶.

Todo esto, le hace concluir a Díez-Alegría, que primero para él es evidente que hay que hacer una verdadera revolución de las estructuras. Segundo, que el magisterio social de la Iglesia, en cuanto a una revolución estructural, es más bien ambiguo en sus expresiones y signos. Tiene la impresión de que la perspectiva del magisterio es llegar al cambio estructural (revolucionario) del mundo socio-económico por los caminos de las reformas⁴⁷.

Ciertamente, se ha ido formando poco a poco en la Iglesia, con el progreso de la doctrina, una corriente de sentido revolucionario estructural, que es bastante claro en la propuesta del Concilio Vaticano II, en concreto en la *Gaudium et spes*, aunque también es verdad que se queda más bien estabilizada en los principios morales, y por tanto deja abierto el problema de la mediación de tipo técnico y político entre las exigencias de tipo moral y las realizaciones del mundo⁴⁸.

También, Díez-Alegría quiere destacar el problema de la violencia revolucionaria con el poder tiránico. Este problema está en relación con el problema de la transformación profunda de las estructuras sociales. La tensión nace en torno al problema de la violencia, porque nos encontramos en la Iglesia en un momento de ruptura entre el magisterio y todo un sector progresista católico⁴⁹.

Prácticamente desde el Concilio Vaticano I, ha tenido lugar una enorme exageración en la valoración del magisterio ordinario⁵⁰. Díez-Alegría plantea que la función del magisterio

⁴⁶ Ibid., p. 64.

⁴⁷ Ibid., p., 65.

⁴⁸ Ibid., pp. 66-67: "La *Gaudium et spes* è un compromesso tra una linea piuttosto rivoluzionaria strutturale, diciamo così, nel campo dei principi etici e una tendenza conservatrice data da una forte corrente controrivoluzionaria presente nel corpo episcopale... Come dico, i periti erano piuttosto progressisti; i vescovi erano in gran parte con carica controrivoluzionaria. In tal modo il risultato è di un documento progressista, cioè con un orientamento chiaramente rivoluzionario sul piano delle strutture, ma elaborato in modo da non urtare contro la mentalità controrivoluzionaria della maggior parte dei vescovi. Fatto in modo cioè, adesso parlo un po'umoristicamente, visto che l'umor è per la teologia una categoria molto necessaria, per far entrare nella trappola questi vescovi che mai avrebbero accettato un documento chiaramente rivoluzionario, anche solo sul piano strutturale. Così il documento è rivoluzionario sul piano strutturale, ma abbastanza travestito perché i vescovi lo accettassero".

⁴⁹ Ibid., pp. 68; 74: "Non dobbiamo fare nessuna idolatria della cronologia, ma se noi pensiamo che la chiesa è destinata a permanere per tutto il tempo della storia, i giovani hanno un'importanza molto grande. Se i giovani sono pazzi, questo fatto è importante anche per la vita della chiesa, e non si può dire, dal momento che sono pazzi, che non ci si debba curare di loro non si debba prestare loro alcuna attenzione. Ricordiamo piuttosto che i giovani sono il mondo di domani, sono la chiesa di domani, e se sono pazzi bisogna occuparsene, perché è un problema interessante anche per la chiesa".

⁵⁰ Ibid., pp. 78-79: "Il problema è questo: credo che, nell'ultimo secolo, praticamente dopo il Vaticano I, ci sia stata una terribile esagerazione nell'apprezzamento del valore del magisterio ordinario. Ossia, in pratica, se noi ci mettiamo non sul piano dei concetti astratti, ma su quello di ciò che chiamerei l'intelligenza esistenziale di questi principi astratti, la mentalità ordinaria fra i buoni cattolici era questa: tra magisterio *ex cathedra* infallibile e magisterio ordinario non infallibile c'è una differenza teoretica o accademica, ma praticamente non c'è alcuna differenza. Cioè, l'atteggiamento dei fedeli, ed anche dei teologi, riguardo al magisterio ordinario, doveva essere praticamente (secondo questa concezione) equivalente a quello .../..

ordinario, sobre todo en materia moral, y más todavía en la llamada ley natural, es una función pastoral de auxilio, una función más bien profética que definitiva. El magisterio debe iluminar las conciencias para convencer a la gente con la fuerza de las razones, con la autoridad vital de la verdad vivida⁵¹. Son tan fundamentales estos aspectos del magisterio moral de la Iglesia sobre la ley natural y el cometido de la conciencia que busca la verdad en el diálogo con los demás hombres, que si la ley natural fuera una ley positiva, el propio diálogo de los católicos con los no católicos se haría prácticamente imposible⁵². Para Díez-Alegría, la validez de la enseñanza del magisterio respecto a la ley natural es una validez de tipo gnoseológico, no de tipo constitutivo de la norma. La única cosa que realmente me obliga en materia de ley moral natural es la norma moral objetiva, y ésta viene de Dios, no de los papas; el papa no tiene potestad para modificar en forma alguna la ley moral natural⁵³. Cosa distinta ocurre con la conciencia. Aquí debemos sostener la distinción entre conciencia recta y conciencia no recta. La conciencia recta no pierde la propia dignidad aunque se pueda encontrar ocasionalmente en error⁵⁴. La conciencia es verdaderamente el lugar de la promulgación de la ley natural⁵⁵. Nadie puede suprimir el momento de responsabilidad personal de la conciencia ni sustituirlo. Tenemos la obligación de pensar y ver, con serenidad y seriedad de conciencia, la doctrina que propone el magisterio con respecto a la ley moral natural⁵⁶.

El juicio último de mi acto personal es mi conciencia y esto es absolutamente insustituible. El concepto mismo de recta conciencia excluye el subjetivismo absoluto. Realmente, la referencia a la acción personal de cada hombre y en último juicio inmediato, los hace la conciencia. Nunca, por tanto, se debe suprimir a la persona y convertirla y reducirla en

riguardante il magisterio infallibile. Roma locuta est, causa finita est, si applicava allo stesso modo (assolutamente) a tutto il magisterio di Roma”.

⁵¹ Ibid., p. 79.

⁵² Ibid., pp. 93-94; 96 y 107: “Veramente i teologi, non soltanto i canonisti estremi della seconda metà del secolo XIII e della prima metà del secolo XIV, che più o meno sostenevano una certa potestà diretta del papa, ma anche teologi così prudenti come s. Tommaso d’Aquino, Bellarmino, Vitoria, che erano dei moderati, nondimeno ammettevano una concezione della potestà indiretta della gerarchia della chiesa, nell’ordine temporale, che oggi è sicuramente superata dal concilio. L’autorità della chiesa, secondo quei teologi, per ragioni pastorali e per il bene spirituale, poteva imporre ai fedeli, in materia temporale e politica, atteggiamenti non imposti dall’ordine etico oggettivo ma imposti, invece, dall’autorità giuridica positiva della gerarchia della chiesa”.

⁵³ Ibid., p. 108.

⁵⁴ Ibid., p. 108: “D’altra parte la prudenza, anche nel senso di umiltà, appartiene alla coscienza retta. La coscienza per essere retta dev’essere formata con prudenza”.

⁵⁵ Ibid., pp. 108 y 111: “La legge naturale non è rivelata da Dio per rivelazione soprannaturale, ma per questa rivelazione quasi naturale, attraverso cioè la retta ragione, la coscienza...”.

⁵⁶ Ibid., pp. 113-114: “Direi, su questa linea, che il senso di disciplina nella chiesa e lo stesso senso di difesa dell’autorità della chiesa, tutto ciò è servizio, non dominazione; è al servizio del bene delle anime. Per cui, in questo piano un po’ delicato dell’ordine interno della coscienza, la soluzione è questa: io tento di vedere la verità con libertà, e per far questo, per me, un argomento importante è il magisterio, il quale, però, viene integrato negli altri aspetti e argomenti. Il risultato a cui arriverò con sincerità, sarà la mia posizione di coscienza. Nell’ordine sociale, la regola è la carità per la chiesa e per gli uomini”.

realizadora de un determinado mecanismo objetivo, sea económico, tecnológico, eclesiástico. Esto está radicalmente opuesto al personalismo cristiano.

Después de todo este proceso, Díez-Alegría, estudia y profundiza, con delicada atención a Marx y el marxismo-leninismo. Es una necesidad profesional, para poder estudiar y trabajar la dialéctica del amo y del esclavo de la fenomenología del espíritu de Hegel⁵⁷ y la inversión hecha por Marx de esta dialéctica para pasar a una justificación dialéctica de la liberación⁵⁸. Todo este desarrollo procesual fue clarificando el pensamiento del profesor Díez-Alegría, sobre el hecho de que el capitalismo no es una mera técnica económica neutral desde el punto de vista humanista, ni mucho menos una necesidad inscrita en la naturaleza de las cosas. El capitalismo es el resultado de una voluntad de explotación, de una estrategia de explotación, de una violencia opresora, de una estructura de mecanismos de explotación⁵⁹. Todo esto le hace a Díez-Alegría replantearse el problema de la religión verdadera y falsa⁶⁰. Díez-Alegría distingue dos tipos posibles de religión, una será la ontológico-culturalista y la otra la ético-profética⁶¹.

La religión de los cristianos católicos es hoy prevalentemente una religión ontológico-culturalista. También la acción del aparato eclesiástico está orientada, en último término, a la conservación de este tipo de religión, contra los gérmenes que manifiestan en la Iglesia una posibilidad de religión ético-profética. Desde esta religiosidad ético-profética, el ideal cristiano debe trabajar por construir unas sociedades sin clase⁶². En una sociedad hay grupos sociales funcionales, cuyas diferencias no son discriminatorias. Aceptar este ideal orientador supone una

⁵⁷ Para ampliar el estudio sobre la filosofía del espíritu de Hegel remitimos a la obra de RIPALDA, J.M.^a, *Comentario a la Filosofía del Espíritu de Hegel (1805/06)*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1993¹, pp. 19-88.

⁵⁸ DÍEZ ALEGRÍA, J.M., *¡Yo creo en la esperanza!*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1972, p. 40: "A la luz de las posiciones contrapuestas de Hegel y Marx, yo pensé lo que se puede llamar la esencia del cristianismo... esto me ha llevado a constatar que el cristianismo como vida vivida está inédito..."

⁵⁹ *Ibid.*, p. 47: "Le soy deudor a Hegel de esta intuición, que con su genial penetración me descubrió, de una vez para siempre, el entramado íntimo de la aventura del capitalismo burgués y de todas las aventuras de explotación socioeconómica precapitalista. Fue la comprensión de que hay que decir no a la explotación y a las estructuras de explotación. De esta comprensión le soy deudor a Carlos Marx. Porque la mentalidad católica de los años 50 más que ayudarme a llegar a esa comprensión, me sirvió de fuerte obstáculo para ello".

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 56-59: "La Iglesia a cometido un gran pecado social e histórico... La aceptación acrítica y la colaboración respecto al sistema capitalista moderno... Sobre este fondo de individualismo, la filosofía racionalista del siglo XVIII construye su concepción del hombre y de la sociedad... el pecado histórico del cristianismo del siglo XIX es que aceptó la filosofía económica y social del capitalismo... El problema ha sido bien iluminado por el teólogo Johann Baptist Metz..."

⁶¹ *Ibid.*, pp. 60-61: "La más plena realización del primer tipo son las religiones de misterios, que florecieron en el mundo greco-asiático en la época helenístico-romana. Este tipo de religión corresponde a una concepción circular de la historia... La concepción circular de la historia (del tiempo), es radicalmente pesimista... La salvación que ofrece este tipo de religión es individual... El tipo de religión ético-profética corresponde a la religión bíblica del antiguo Israel y a la religión de Jesús y de los primeros cristianos... esta religión tiene una concepción lineal abierta, del tiempo histórico... Se trata de realizar la liberación de la opresión, el reino de la justicia, la plenitud de la fraternidad y del amor".

⁶² *Ibid.*, pp. 49-50: "Algunos pretenderían eludir la cuestión radicalmente, afirmando que, en la moderna sociedad neocapitalista, el concepto de clase ha perdido todo sentido. Es verdad que es un concepto rígidamente dicotómico de clase burguesa y proletariado no puede ser mantenido hoy... Las clases son estratos (capas) con orden de superioridad e inferioridad social... La propiedad y el privilegio juegan un importante papel en la consolidación de las clases".

revolución de estructuras en nuestras sociedades capitalistas burguesas⁶³. El gran principio cristiano no es ni la lucha de clases ni la colaboración interclasista. El principio cristiano es el amor al prójimo. Es contrario al cristianismo la resistencia, por parte de las clases privilegiadas al establecimiento de una sociedad sin discriminaciones⁶⁴. El cristiano trabajará por transformar las sociedades en sociedades sin clases⁶⁵. La inspiración cristiana del creyente que afronta sus responsabilidades humanas, históricas y políticas, consiste en amar al prójimo como a sí mismo. Liberarse de la codicia, del egoísmo, para acceder y ofrecer la solidaridad, el respeto a la dignidad de cada persona, en definitiva, vivir en plenitud la justicia. Esto sólo se puede realizar desde el respeto a la libertad de conciencia⁶⁶.

Díez-Alegría con todos estos argumentos quiere desmitologizar la pretendida incompatibilidad entre cristianismo y marxismo⁶⁷. Ambos quieren construir una sociedad sin clases, sin capitalismo, donde se pueda trabajar por un orden jurídico-ético que sirva para reconstruir un mundo digno⁶⁸. Los ciudadanos católicos tienen absolutamente la misma libertad que los no católicos para hacer estas opciones políticas y no están sujetos de ninguna manera a la autoridad eclesiástica⁶⁹. Esta interpretación es realmente para Díez-Alegría un progreso muy grande en cuanto a aportación doctrinal rigurosa en el ámbito académico, en cuanto a las relaciones del cristianismo con el marxismo que, sirve para clarificar cómo se van viviendo las opciones de izquierda⁷⁰. Para estos planteamientos tan relevantes presentamos el siguiente

⁶³ Ibid., pp. 50-51: "Respecto al problema de la eliminación de discriminaciones de clase, a mi juicio, las sociedades socialistas marcan un progreso efectivo. Basta para eso leer una novela tan independiente como es *Sección cáncer, Rakovij Korpus*, de Soljenitsyn".

⁶⁴ Ibid., pp. 51.

⁶⁵ Ibid., pp. 53-54: "El cristianismo no puede convertirse en instrumento político del socialismo marxista. Pero tampoco puede convertirse en instrumento político del anticomunismo... Desde hace varios años, me he esforzado con todas mis posibilidades por reivindicar para los cristianos la libertad de conciencia que les es debida, para hacer sus opciones en medio del mundo... La aceptación del análisis marxista de la historia, con los elementos de significación histórica de la lucha de clases y de necesaria superación de la propiedad privada de los medios de producción, en nada se opone a la fe y al evangelio".

⁶⁶ Ibid., pp. 54-55: "En la situación actual del mundo, está sucediendo que un número creciente de cristianos llegan a la convicción de que tienen el deber de hacer causa común con cuantos se comprometen en la causa revolucionaria por el socialismo. Las condiciones objetivas de la sociedad histórica son tales, que sería un grave pecado contra el evangelio tratar de impedir a esos cristianos hacer sus opciones, en este punto, siguiendo libremente el dictado de su conciencia".

⁶⁷ CRUZ RUIZ, J., "José María Díez-Alegría: por un diálogo con el marxismo", *Triunfo* 679, año XXX, 31 de enero de 1976, pp. 42-43.

⁶⁸ DÍEZ ALEGRÍA, J.M., *Fe cristiana y praxis marxista*, en FIERRO BARDAJÍ, A., MATE RUPÉREZ, R., *Cristianos por el socialismo. Documentación*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1975, pp. 77; 80-81: "Las grandes dificultades que se suelen poner a cristianos que optan por el socialismo en la línea de Marx, son dos: la lucha de clases y la dictadura de proletariado... y en cuanto a la lucha de clases, es grotesco que una cierta teología... venga ahora a decir que la lucha de clases es incompatible con el amor al prójimo...".

⁶⁹ AA.VV., *El encuentro. Diálogo sobre el diálogo*, Laia, Barcelona 1977, p. 20.

⁷⁰ Ibid., pp. 54 y 62-65: "Yo diría, por fijarme en una cosa de un gran camarada comunista, que es el estupendo Miguel Hernández, que yo creo que en la poesía de Miguel Hernández hay algo que se escapa al puro esquema de estructura y de sobreestructura, sin negar que a su vez esa poesía nace y se desarrolla y se origina en una situación de relaciones dialécticas de estructura y sobreestructura...".

texto:

Conviene preguntarse hasta qué punto el materialismo marxista lleva consigo la afirmación contundente de su incompatibilidad con una forma religiosa como es la fe cristiana; o, dicho en otras palabras, hasta qué punto la fe es en su esencia un elemento alienador y que se da tortas con el proyecto socialista... el marxismo no acepta que el hombre sea el producto impersonal de un proceso de fabricación en el que lo determinante es el dinero y el atontamiento ideológico, servido por los que tienen el poder. Esto es lo que pasa con el capitalismo, el hombre es una máquina, una pieza natural irrelevante... el marxismo no se cree eso de que los discursos son verdaderos porque están bien hechos, porque tienen buena lógica. La verdad de los discursos, de las doctrinas o de las teorías, reside en su praxis, es decir en su capacidad de engendrar emancipación y liberación. Ambas cosas pueden ser asumidas por el cristiano... lo que en definitiva pretende el materialismo histórico es analizar los factores socioeconómicos en todas sus implicaciones, desenmascarando todos los recovecos de las ideologías que actúan como instrumentos de alienación. Esto es perfectamente compatible con la fe cristiana⁷¹

Fuera del ámbito cristiano y sus formas, en el siglo XIX, nació este movimiento caracterizado por una fuerte esperanza histórica, que era el marxismo⁷², con sus vertientes convergentes y divergentes respecto al fenómeno del cristianismo. Ciertamente hay una cierta analogía entre la actitud de algunos marxistas y la actitud bíblica en lo que se refiere a la concepción lineal del tiempo y a la esperanza de que la historia pueda ser encauzada hacia un fin, que es una solución de progreso. Pero, también otra analogía significativa entre el conservadurismo capitalista y el pensamiento griego. Ningún liberal honesto puede aplaudir a ésta sociedad liberal capitalista inhumana frente al Tercer Mundo. Esto es sencillamente antitético a la línea del socialismo⁷³. Claros ejemplos de estas confrontaciones, las podemos leer en el drama de Girardi, donde plantea que el cristianismo dominante se identifica con el sistema económico y político⁷⁴. Será coincidencia, pero la condena por parte de la férrea

⁷¹ Documento presentado a la opinión pública (El País 27/10/76), y firmado por: José María Díez-Alegría, Carlos Jiménez de Parga, Julio Lois Fernández y Reyes Mate. También lo encontramos como breves anotaciones sobre un problema candente. "Fe cristiana y materialismo marxista" en: AA.VV., *El encuentro. Diálogo sobre el diálogo*, Laia, Barcelona 1977, pp. 89-102. Y por último ha sido testimoniado este trabajo en la Revista *Vida Nueva* número 1053, de 6 de noviembre de 1976, pp. 13-15. También podemos leer la crítica a estas ideas en: BLANCO FERNÁNDEZ, D., "Ateísmo filosófico y religión progresista", *El Basilisco* 1, 1978, pp. 32-40: "Llevan al límite la confusión. Porque la compatibilidad no es la del cristianismo con el materialismo marxista, como ellos pretenden, sino con los componentes idealistas del progresismo marxista que son precisamente incompatibles con el materialismo de cualquier filosofía de la praxis..."

⁷² DÍEZ ALEGRÍA, J.M., "La teología della speranza", *Rassegna di Teologia* 15 (1974), pp. 33-34.

⁷³ *Ibid.*, pp. 34-35, 39: "Si el cristianismo no hubiera perdido su concepto lineal del tiempo y el sentido histórico de la esperanza... Habría descubierto el valor profundo del marxismo, frente a la concepción circular del tiempo del mundo moderno, su pesimismo histórico y su individualismo exacerbado..."

⁷⁴ DÍEZ ALEGRÍA, J.M., "El drama de Girardi y la tragedia de la Iglesia", *Qüestions de vida cristiana* 88, Universitat i comprensió de l'home, Abadía de Montserrat 1977, pp. 89-97: "Girardi era profesor ordinario de filosofía teórica en la Universidad de los salesianos de Roma. En julio de 1969 fue privado de esta cátedra... en 1973 fue privado de ejercer la docencia en el Instituto Católico de París. En 1974 también fue separado de su cátedra en el Instituto Superior de Pastoral .../..

doctrina para la fe desde Roma del cristianismo crítico profesado por Julio Girardi ha sucedido casi al mismo tiempo que la condena moscovita al eurocomunismo de Santiago Carrillo⁷⁵.

Estamos en el mundo para transformarlo desde las direcciones de valor, como son, justicia, derecho, liberación de los pobres oprimidos, fraternidad. Tenemos responsabilidad de modo inexorable⁷⁶. Es en la búsqueda de respuesta a esas responsabilidades de nuestra racionalidad donde el cristiano puede asumir racionalmente el análisis marxista⁷⁷.

El cristianismo que ha enraizado su historia en el "obrero de Nazaret" rechazará el conservatismo social, la sacralización de un orden social clasista establecido, de todo lo que pueda significar explotación de los pobres⁷⁸. Esta es la misma posición de la que parte la teología de la liberación y esto crea verdaderos conflictos, porque el catolicismo, como realidad histórica, es prevalentemente conservador⁷⁹. Este conservatismo católico obstruye las vías de acceso a una liberación de las masas oprimidas. Es un grave obstáculo a las posibilidades históricas de una tal liberación, sobretudo si pensamos especialmente en América Latina⁸⁰. Desde esta línea, el marxismo se relaciona con esta fuente de liberación, en la lucha abierta contra el capitalismo, desde una actitud crítica, de búsqueda en la praxis racional. La dignidad de cada persona nunca podrá ser un valor de cambio⁸¹. Para Díez-Alegría es perfectamente posible y nada incoherente ser cristiano y comunista⁸². Un ejemplo

Lumen Vitae de Bruselas, por una imposición de los superiores de la Compañía de Jesús, de quien depende Lumen Vitae... Girardi ha sido uno de los teóricos más profundos del movimiento Cristianos por el socialismo. De aquí viene el conflicto..."

⁷⁵ CARRILLO, S., *Eurocomunismo y estado*, Grijalbo, Barcelona 1977, pp. 51-52: "El eurocomunismo debe demostrar que la victoria de las fuerzas socialistas en países de Europa occidental en un ápice la potencia estatal soviética, ni supondrá la extensión del modelo soviético del partido único, será una experiencia independiente, con un socialismo más evolucionado... se trata de una gran batalla ideológica y política por la democracia y el socialismo que debería llevar a la desintegración del sistema de relaciones políticas del capitalismo, dominante hoy en Europa, y a una nueva correlación de fuerzas favorable al cambio social... La revolución socialista ya no es exclusivamente necesaria al proletariado, sino a la inmensa mayoría de la población..."

⁷⁶ DÍEZ ALEGRÍA, J.M., "El sentido de la existencia como reflexión cristiano-marxista", *Instituto Fe y Secularidad Memoria Académica* 1978-1979, p. 68.

⁷⁷ CRUZ RUIZ, J., "José María Díez-Alegría: por un diálogo con el marxismo", *Triunfo*, n° 679, año XXX, 31 de enero de 1976, p. 43: "Un cristiano que viviendo su profesión de fe hace una opción de clase de tipo socialista y marxista inicia una experiencia en que su fe puede enriquecerse con su praxis sociohistórica y esta última, en el plano de la conciencia personal, puede recibir influjos de su vida de fe que son enriquecedores".

⁷⁸ DÍEZ ALEGRÍA, J.M., *Aportaciones de la presencia cristiana en el proyecto eurocomunista*, Comisión militancia comunista i cristianisme del C.C. del P.S.U.C., en la obra *Cristianismo y socialismo en libertad*, Laia, Barcelona 1979, 151.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 152-154.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 155-157: "Una praxis de signo socialista sólo puede ser adoptada por razones sociales y políticas, en las que puede ciertamente integrarse una fuerte carga ética... una praxis política de signo socialista marxista es un camino eficaz, para librarse de la ideología cristiano-conservadora... Esto quiere decir que para el cristianismo la apertura al marxismo es un riesgo que pertenece a la estructura de una verdadera fe, que para ser fe tiene que ser libre".

⁸¹ FIERRO BARDAJI, A., MATE RUPÉREZ, R., *Cristianos por el socialismo. Documentación*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1975, pp. 132-143.

⁸² DÍEZ-ALEGRÍA, J.M., *Rebajas teológicas de otoño*, Descleé de Brouwer, Bilbao, 1980², p. 215.

de extraordinario valor que traemos a la memoria del propio pensamiento español, es el de Alfonso Carlos Comín, tristemente fallecido el 23 de julio de 1980⁸³.

La crítica de Marx, es imperecedera, con respecto a su perforación del capitalismo. Marx buscaba devolver al hombre su dignidad⁸⁴. Marx plantea una sociedad plenamente humana, fundida en radical solidaridad. Marx busca incesantemente una humanidad donde el amor y la confianza florezcan desde la libertad⁸⁵. Marx se subleva contra una sociedad-mercado, en que se compra y vende la virtud, el amor, la conciencia, el honor, la ciencia y la opinión⁸⁶. Marx se preocupa de la liberación de los obreros porque el capitalismo no tiene capacidad para salvar al hombre y a la sociedad, es más, el capitalismo deshumaniza al hombre, desde las luces de neón de la propiedad privada, una propiedad privada que parte del hecho de que la codicia se apodera del hombre y le seca en su interior, para dejarlo reducido al tener y esclavo de éste. En el capitalismo el hombre queda subordinado al dinero, es decir, al capital⁸⁷. El cristiano en toda esta realidad ha de poner su grano de arena, en la configuración de una ética civil consensuada, dónde se respeten todos los derechos humanos y haya una convivencia fraterna, donde se respeta un pluralismo⁸⁸.

Con todo lo expuesto, confirmamos sin vacilaciones que tanto la teología liberadora como el socialismo, entendido como la utopía de una sociedad fundada en la solidaridad, no en la pura competitividad y el equilibrio de egoísmo, sin demasiadas convulsiones violentas, sino como sociedad que vive en armonía, en libertad e igualdad suficiente, se esforzarán en posibilitar creer en un proyecto esperanzador⁸⁹. Esta misma esperanza pertenece a la esencia

⁸³ Ibid., pp. 216-218: "Fue un admirable propugnador, teórico y práctico, de la plena posibilidad de que un cristiano sea comunista y un comunista cristiano. Fue un convencido de la fecundidad que había de tener, para el cristianismo y para el comunismo, la multiplicación de cristianos que, en plenitud de su fe, son comunistas a carta cabal. Era algo que él veía y vivía, y, no obstante, una penosa enfermedad, que duró 7 años, trabajó denodadamente por convencernos de ello, con un fuego sereno y una entrega incomparable... Aceptó el hecho del conflicto de clases, impuesto por la realidad objetiva, y lo vivió desde el amor cristiano, optando por los explotados contra los explotadores. Para él un cristiano consecuente tenía que estar presente en la lucha de clases, alineado con los de abajo... Comín era un marxista no dogmático, para el que el manifiesto comunista era una palabra liberadora. Para Alfonso Comín, la matriz marxista debe ser ampliada y enriquecida y también depurada, gracias a un pluralismo de culturas revolucionarias y de conocimientos científicos". También remitimos, para profundizar en la persona de Alfonso Carlos Comín, a las siguientes obras COMÍN, A.C., *Fe en la tierra*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1975; *Por qué soy marxista y otras confesiones*, Laia, Barcelona 1979, pp. 15-16; AA.VV. *La carta del Padre Arrupe: Réquiem por el constantinismo*, Nova Terra, Barcelona 1968, pp. 7-14.

⁸⁴ Ibid., p. 219.

⁸⁵ Ibid., pp. 220-221.

⁸⁶ Ibid., pp. 222-223.

⁸⁷ Ibid., pp. 224-226: "Como los padres de la Iglesia del siglo IV (Basilio, Ambrosio, Juan Crisóstomo), Marx proclama que la tierra es de todos, y el sistema de propiedad privada de la misma un absurdo... Para desentrañar la explotación del obrero que el sistema capitalista constitutivamente acarrea, Marx partió de la teoría del valor del economista inglés David Ricardo (1772-1823)... Marx deseaba que el cambio social se realizase, por vía pacífica y legal..."

⁸⁸ TAMAYO ACOSTA, J.J., "La militancia de los cristianos. Análisis histórico y teológico", *Pastoral Misionera* 142/1985, p. 427.

⁸⁹ DíEZ-ALEGRÍA, J.M., "La teología de la liberación y el porvenir del socialismo", *Fundació utopia d'estudis socials del Baix* .../..

misma, tanto del cristianismo como del socialismo. La utopía, es decir, el ideal iluminador tras el cual hay que tratar de ir, que apunta tanto el socialismo como los textos cristianos, convergen en una idea fundamental y definitiva: despertar las conciencias para llegar a una plena solidaridad y comunión con todos los hombres⁹⁰.

Llobregat, 1991, p. 5.

⁹⁰ Ibid., pp. 8-9; 11; 14-15: "Caí en la cuenta de que hay una verdad profunda en el socialismo, en la dirección socialista, y que el sentido de la fe cristiana, del cristianismo, es un poco esto que dice la teología de la liberación. Yo eso lo fui descubriendo al final de los años 50, y en 1972 publiqué el libro *¡Yo creo en la esperanza!*, que de alguna manera está ya en la línea de la teología de la liberación... sigo pensando que el destino de la humanidad, el destino positivo de la humanidad es ir hacia la solidaridad... la teología de la liberación no debe morir... la teología de la liberación debe ser uno de los elementos que actúen para que realmente el socialismo, esa utopía de una sociedad más solidaria, más igualitaria, una sociedad de derechos humanos, lo sea en serio para todos... yo creo que tiene porvenir el socialismo, por eso debemos dialogar mucho desde la fraternidad humana".

CAPÍTULO 5

LA FINITUD DEL HOMBRE

El tiempo de la maduración

En los apartados anteriores sobre el pensamiento de Jose María Díez-Alegría tratamos de exponer sus vivencias, preocupaciones y reflexiones intelectuales más relevantes. Todas ellas han conformado una vida que trasluce la pasión por re-conducir, re-construir, re-fundar la dignidad inviolable de la persona. El punto de partida es la con-dignidad desde la propia ética y moral cristiana. Toda esta trayectoria tiene raíces muy hondas que las encontramos en el estudio de la "Escuela de Évora" que precede a la "Escuela de Salamanca" en algunos aspectos sobre el "deber y la obligación moral" en relación con la Filosofía y el Derecho y que enriquece todo el planteamiento académico del profesor Díez-Alegría.

No hemos obviado tampoco las aportaciones que hicieron otros relevantes pensadores como son: José María de Llanos, José Gómez Caffarena, Alfonso Carlos Comín, José María González Ruiz, en el advenimiento de la democracia. Todos han apostado siempre por construir un pensamiento filosófico y teológico desde la libertad y la liberación.

También podíamos haber debatido con nuestro viejo profesor, la interpretación académica que hace sobre Hegel. Los textos que expresan una experiencia espiritual pueden derramar inconvenientemente su unción sobre los análisis técnico-académicos introduciéndolos en un aura de sacralidad. Seguramente pocos intérpretes hegelianos aceptaran en un riguroso consenso académico estar de acuerdo con la interpretación que Díez-Alegría realiza de la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel. Pero en su interpretación fenomenológica tendremos menos disenso con respecto a la refutación que realiza del capitalismo en la interpretación que hace de Hegel¹. Obviamente podemos confrontar su interpretación de Hegel desde estudios más completos, aunque ciertamente ésta le ha permitido transmitirnos felizmente un Marx profético. Quizás por estos planteamientos pueda resultar un tanto simplista la distinción entre religión ontológico-cúltica y religión ético-profética, pero habrá sido inducida por una cierta apologética frente a la crítica marxista de la

¹ Es sumamente esclarecedora la aportación que hace Unamuno: "Con cierta frecuencia, Unamuno apela al sentido común como criterio último de verdad, oponiéndolo en alguna ocasión a las difíciles y oscuras discusiones de los filósofos, y esto en medio de planteamientos puramente filosóficos como si la cosa no fuera con él, instalándose en una posición más allá del campo de batalla...", en, GARCÍA CASANOVA, J.F., "El hegelianismo de la inédita filosofía lógica de Unamuno", *Anales del Seminario de Metafísica*, nº 27, Editorial Complutense, Madrid 1993, p. 174.

religión.

Pero nada de esto puede negar la necesidad de proseguir la lucha por la libertad tanto dentro de la Iglesia como en nuestra sociedad. Esto realmente no admite esquematización alguna. Su legado de madurez es realmente un trabajo plenamente desinteresado porque la dignidad del hombre sea prevalentemente el núcleo fundamental del desarrollo intelectual en la filosofía, en la teología, en la relación de la ética con la vía jurídica y en su compromiso social.

Así lo han demostrado a lo largo de la tesis la exposición de sus participaciones en las revistas *El ciervo* y *Cuadernos para el Diálogo*. Nos anticipan una forma de pensamiento y libertad que bien merecen ser atendida porque ha tenido la osadía de interpretar por ejemplo, la Encíclica *Pacem in terris*, afirmando que la Iglesia debe trabajar por transmitir a la sociedad, a cada hombre, la importancia y valor que tiene el descubrir a la persona, al hombre concreto, como tierra sagrada, y por tanto debe ser iluminado y acompañado por la justicia y el amor, que se expresa y manifiesta de una manera plena y absoluta en la revelación de Dios al hombre².

Fundamental reconocer que la trayectoria de Díez-Alegría como profesor de Doctrina Social de la Iglesia ha marcado un antes y un después. La formación a seminaristas y laicos en teología tiene influencias de su modo de enseñar, donde destacamos como ideas fundamentales: La doctrina social debe iluminar a cada hombre concreto y también la vida colectiva, para que los aspectos sociales entren en la dinámica de la justicia y del amor y se pueden extraer con unos principios pedagógicos de reflexión, juicio y orientadores para la acción. Díez-Alegría, trabaja constantemente por esta realidad, por dejarnos este legado tan magnífico que es toda una pedagogía, que denominamos "revisión de vida obrera". La doctrina social de la Iglesia por tanto, deberá iluminar y acompañar los diferentes ámbitos en los que el hombre se desenvuelve³ para posibilitar un hombre formado y con criterios para actuar en el mundo. Estos puntos nos posibilitan plantear que la Iglesia con su doctrina social ofrece una verdadera escuela y taller artesanal para manifestar la dignidad inviolable de todo ser humano en todos sus ámbitos (trabajo, economía, política, cultura, ciudadanía...).

Ciertamente Díez-Alegría ha sido un altavoz contestatario al servicio sociopolítico y ético de la sociedad, en aspectos delicados, como ha sido la libertad religiosa, la libertad de

² DOCTRINA PONTIFICIA. Tomo III, *documentos sociales*, BAC, Madrid (1964), p. 1135.

³ IBÁÑEZ, H., *De la Integración a la exclusión. Los avatares del trabajo productivo a finales del siglo XX*, Sal terrae, Santander 2002, pp. 17-18.

conciencia, la propiedad privada y su relación con el Derecho positivo. Su estudio más profundo lo lleva a cabo en relación con la vía jurídica y su relación con un orden ético de justicia. Desde aquí arranca todo un proceso de crítica al capitalismo y de posibilitar nuevos areópagos de diálogo fraterno entre distintas ideologías, desde la pacificación y la bondad, que darán como fruto maduro eliminar tumores antidemocráticos y así consolidar cada día más la democracia. Este optimismo razonable se sustenta en la responsabilidad de cada hombre por construir un mundo nuevo con su libertad de conciencia, ante los graves y complejos problemas que en la sociedad van surgiendo o transformándose de forma negativa gracias al personalismo autoritario de las formas capitalistas.

Últimas conversaciones con Díez-Alegría

Resaltar mi conversación en torno a un caluroso 29 de agosto de 2009, en la residencia de jesuitas de Alcalá de Henares⁴. Lo primero que me explica y quiere recordar son las continuas dificultades que ha tenido con sus superiores por encontrarse abierto a la izquierda y comprensivo con soluciones socialistas que no sean inhumanas. Su aliento débil de vida ya quiere seguir en el horizonte de todavía creer en la esperanza. Pero que quede claro, afirma Díez-Alegría, "que nunca me he considerado un inspirado", pero siempre me he mantenido en una postura en cuanto a la teología ecuménica y en cuanto al derecho internacionalista.

En otro orden de cosas, expresa en esta entrevista, que su primer escrito, lo realizó cuando tenía ocho años, sus padres le llevaron a Covadonga y se alojaron en el Hotel Pelayo de Covadonga, allí escribió en dos cuartillas, impresiones de un viaje a Covadonga, con este escrito se quedó su hermana María.

También recuerda con una fuerza asombrosa, sus estudios en el Colegio de Jovellanos (el cual fundó verdaderamente el propio Jovellanos) y se había transformado de una escuela de náutica en colegio. Destacando que recibió clases del poeta Gerardo Diego. Este recuerdo le acompaña permanentemente. Siendo un poeta dadaísta le impresiona los versos que escribió para su madre.

Cuando le pregunto, ya en otro plano, por sus estudios Eborenses, me afirma que es más tomista que suarista. Afirmará también, que fue un tomista teñido de existencialismo. Francisco Suárez le parece demasiado amplio e inabarcable, mientras que Tomás de Aquino tiene una síntesis más perfecta.

⁴ Material inédito. Archivo personal de Juan Antonio Delgado de la Rosa, cinta magnetofónica número 1, caja 6.

En medio de estas conversaciones, me quiere recordar, que el padre general Arrupe nunca estuvo contra él, sino que estaba presionado por Roma para evitar un cierto izquierdismo en la Compañía.

En mi segunda visita, a la habitación número 6 de la Residencia de Alcalá de Henares, con un mayor frescor, dado que era el 12 de septiembre de 2009⁵, por la mañana. Le pregunto por sus recuerdos de Alemania. Recuerda de forma clara que el jesuita Fernando Huidobro les expuso el pensamiento de Heidegger:

Ideas claras del existencialismo entre el conocimiento conceptual y la mística. La experiencia existencial es una tercera forma. En el conocimiento cerebral siempre hay una inadecuación entre la acción conceptual y la realidad

Tanto en esta entrevista como en la anterior, vuelve a reiterarme, que un modelo y referente en la Iglesia y en la sociedad para él ha sido el Papa Juan Pablo I, cuyo padre era obrero, que fue a trabajar a Alemania; huía del centralismo dirigista y dogmático, no lo quería porque exigía un capital enorme que llega a coincidir con el capitalismo. Esto para Díez-Alegría es de una fuerza enorme porque quería hacer la Iglesia más pobre, más dialogante, más libre de ideas y debates. Incluso fue un modelo para la muerte, murió por una embolia pulmonar.

Esta segunda conversación termina de la siguiente manera, primeramente me afirma sin ambigüedad que un sacerdote de ninguna manera debe ser anticomunista y en segundo lugar me recuerda la amistad que se profesaron mutuamente Dolores Ibárruri, José María de Llanos y él mismo.

El 22 de octubre de 2009 felicité personalmente a José María Díez-Alegría en su 98 cumpleaños⁶. En esta ocasión su primera conversación gira en torno a San Ignacio y los ejercicios espirituales. Lo importante de San Ignacio, comenta José María Díez-Alegría son las "intenciones de sentimiento". San Ignacio no era escolástico, sino hombre de acción y contemplación. En medio de estas disquisiciones intelectuales, me explica el profesor Díez-Alegría lo siguiente:

Por encima de la filosofía conceptual hay una filosofía de experiencias existenciales, es decir, hay en la captación inteligente del ser humano más que lo

⁵ Material inédito. Archivo personal de Juan Antonio Delgado de la Rosa, cinta magnetofónica número 2, caja 6.

⁶ Material inédito. Archivo personal de Juan Antonio Delgado de la Rosa, cinta magnetofónica número 3, caja 6.

puramente conceptual. San Ignacio los conocimientos que tiene son religiosos, pero lo vive de manera de conocimiento existencial. El cerebro trabaja sobre la realidad, pero hay experiencias existenciales, del sentimiento, del conocimiento en un sentido hondo

De esta conversación tan interesante le viene, de repente, un agobio existencial, en pensar que hay ricos con una fortuna incomparable y pobres que están en el límite de la miseria. Esto es absurdo. La propiedad privada no puede pasar de unos límites.

Luego, nuestra conversación deriva en dialogar sobre el marxismo, que para Díez-Alegría tiene elementos muy positivos pero que con el comunismo ruso ha perdido muchos de estos elementos.

Llegadas las Navidades del 2009, visito nuevamente a Díez-Alegría, concretamente el 27 de diciembre. Le encuentro bien. Charlamos durante cuarenta minutos sobre sus recuerdos desordenados sobre Ignacio Ellacuría, Javier Solana, los obreros del Pozo del Tío Raimundo, el propio cardenal Tarancón y, por último, Díez-Alegría quiere cerrar nuevamente esta última entrevista reiterando sus dificultades con la Compañía y con la jerarquía eclesiástica por profesar sin reservas su izquierdismo⁷.

Llegando a estas alturas, son las 13 horas, la puerta del comedor de la residencia se abre. Me despido con un abrazo donde manifiesta su alegría y agradecimiento por ésta tesis doctoral, y yo no dejo de pensar: "yo también, todavía creo en la esperanza"⁸.

⁷ Material inédito. Archivo personal de Juan Antonio Delgado de la Rosa, cinta magnetofónica número 4, caja 9.

⁸ Cómo olvidarnos de este artículo, DÍEZ-ALEGRÍA, J.M^a., "La filosofía de la esperanza de Pedro Laín", *Revista de Estudios Políticos*, Volumen 65, n° 104, 1959, pp. 157-186: "...Laín insiste, con razón, en que no hay esperanza de algo que no suponga esperanza del todo...ni hay esperanza del todo sin una concepción en algo...Laín se ha referido repetidamente a una estructura triádica del dinamismo originario del ser humano, que es constitutivamente pístico, elpídico y fílico...Laín se ocupa del carácter esencialmente coexistencial e incluso cósmico de la esperanza, orientada siempre de algún modo hacia el Sumo Bien...". Para profundizar en la obra de Laín remitimos a su obra LAÍN ENTRALGO, P., *Creer, esperar, amar*, Círculo de Lectores/Galaxia Gutenberg, Barcelona 1993, sobre todo los capítulos I (páginas 15-31) referido a las vías de acceso a lo real y el V (páginas 147-195) referido a la Esperanza y desesperanza.

CONCLUSIONES GENERALES

En primer lugar, hemos llevado a cabo una aproximación a la situación social y económica de Europa y de España. Sobre este análisis de la realidad hemos pensado cuáles y cómo las ideas y pensamiento filosófico y teológico de Díez-Alegría resultan de una actualidad vigorosa en la reconstrucción de un mundo mejor, pero sobre todo, sanante para la vida y dignidad del hombre y la mujer del siglo XXI, que con tanta facilidad es quebrada con toda impunidad.

Uno de los rasgos tradicionales en la caracterización de la pobreza en España es la persistencia de diferenciales desfavorables para las mujeres. La acusada complejidad, de los procesos de feminización de la pobreza obliga a examinar otras realidades y muy especialmente los aspectos del funcionamiento del mercado de trabajo que determinan ese mayor riesgo¹. Desde la perspectiva del bienestar social, la cuestión clave es el grado en que la discriminación salarial se traduce en mayor desigualdad y pobreza. En esta realidad Díez-Alegría fue especialmente sensible.

Díez-Alegría hace una verdadera fenomenología de la pobreza que no se queda en un análisis académico sino que conduce a una acción comprometida. Desde diversas instancias se ha planteado la posibilidad de considerar una misma línea, común para todos los países, de manera que la situación asignada a los individuos en riesgo de pobreza no estaría en relación con las características concretas de cada país, sino en función de parámetros comunes para toda la Unión. Tal opción, en cierta medida, estaría en correspondencia con la libertad efectiva de circulación de personas y con las expectativas de construcción de un espacio social europeo². Para contemplar toda esta realidad en forma estadística remitimos a las tablas I y II. Los informes sociológicos que estamos estudiando analizan en detalle las características de los pobres con una división complementaria en dos grupos: los pobres persistentes y los transitorios³. Entre los pobres persistentes se puede distinguir, a su vez, entre pobres crónicos y pobres permanentes. Los primeros son denominados como siembres "pobres" y los segundos son los que sus incrementos de renta son insuficientes para compensar la brecha de pobreza de otros periodos. Entre los pobres transitorios se puede distinguir también entre los que experimentan dos o más periodos de pobreza (pobres recurrentes) y los que no (pobres no recurrentes).

¹ VI Informe sobre exclusión y desarrollo social en España, Fundación FOESSA. Fomento de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada, Madrid 2008, Edita Cáritas española, pp. 116-118.

² *Ibíd.*, p. 142.

³ *Ibíd.*, p. 147.

TABLA 1 TASAS DE POBREZA CON UMBRALES NACIONALES Y EUROPEOS								
Umbral Nacional	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000
Alemania	14,4	14,6	14	12,1	11,4	10,9	10,5	11,1
Austria		13,4	14	13	12,9	12	11,7	11,9
Bélgica	16,7	15,9	15,3	14,2	13,8	12,8	12,9	13,4
Dinamarca	10,3	10,2	9,5	9,3	11,9	11,1	11,5	10,8
España	19,6	19	18	20,3	18,2	18,9	18	18,8
Finlandia			8,1	8,3	9,4	10,7	10,9	11,4
Francia	16,6	15,4	15,2	14,9	14,7	15,2	15,6	15,5
Grecia	23,1	21,5	21	21,5	20,8	20,5	19,9	20,5
Irlanda	16,8	18,6	19,5	19,1	19,2	18,5	20,1	21,4
Italia	20,4	20,4	20,1	19,5	18	18	18,4	19,3
Luxemburgo		13,2	11,5	11,4	12,2	12,7	11,9	12,5
Países Bajos	10	11,3	11,7	10,5	10,3	10,7	10,4	11,3
Portugal	22,5	22,9	21,5	21,7	20,8	20,5	20,8	20,1
Reino Unido	19,6	20	19,5	17,8	19	19,4	18,7	17,1
Suecia				8,9	10,4	9,5	10,9	10,4
Media	18	17,6	17	16,3	15,7	15,8	15,6	15,8
Umbral UE-15	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000
Alemania	9,4	10,4	7,8	7,6	7,4	7	6,5	6,6
Austria		6,6	6,6	7,5	7,9	7,4	5,7	7
Bélgica	8	8,3	7,7	7,5	7,7	7	8,3	7,5
Dinamarca	4	3,3	3,4	3	4,1	3,6	4,5	5
España	34,5	37,1	37,8	38,4	37,5	35,5	31,6	30,8
Finlandia			8,5	9,1	10,7	13,1	15,5	15,1
Francia	12,6	10,9	10,6	12,1	11,1	11,1	13,5	12,2
Grecia	45,6	44	44,2	43,7	42,8	42,8	40,9	43,5
Irlanda	31,9	26,8	25,8	26	21,8	22,1	24,1	22,1
Italia	26,5	26,8	26,4	27,2	26,6	24,4	23,8	27,2
Luxemburgo		0,8	0,7	0,7	1	1,6	0,4	0,8
Países Bajos	7,7	9,3	10	8,1	7,8	7,5	8,1	10,5
Portugal	51	48,9	49,4	49,7	50,9	48,9	49,2	49
Reino Unido	17,1	15,9	17,1	12,6	14,5	15,9	15,4	13,5
Suecia				8,9	11,4	11,1	13,9	13,2
Media	21	20,5	19,9	19,4	19,2	18,5	18,1	18,2

TABLA 2						
NIVELES DE POBREZA CRÓNICA, TRANSITORIA Y RECURRENTE EN VARIOS PAÍSES DE LA UE						
(UMBRAL: 60% DE LA MEDIANA DE LA RENTA AJUSTADA POR ADULTO EQUIVALENTE Y CONTEMPORANEA).						
	MUESTRA	Pobreza Crónica	Pobreza permanente	Recurrente (dos o mas epis.)	No recurrente (un episodio)	ALGUNA VEZ (%MUESTRA)
Alemania						
Pobres alguna vez	2.895	6,8	19,8	13,6	59,7	100
Total	9.830	1,9	5,5	3,8	16,7	28
Dinamarca						
Pobres alguna vez	854	3,5	22,5	12,5	61,4	100
Total	3.019	1	6,5	3,6	17,6	28,7
España						
Pobres alguna vez	4.348	6,1	25,4	23,8	44,7	100
Total	9.595	2,7	11,1	10,5	19,6	43,9
Francia						

Pobres alguna vez	3.157	8,4	27,5	14,3	49,7	100
Total	9.225	2,7	8,9	4,6	16,1	32,5
Portugal						
Pobres alguna vez	4.692	12,7	28,4	15,5	43,4	100
Total	9.305	5,6	12,5	6,8	19,1	44
Reino Unido						
Pobres alguna vez	2.563	8	32,4	10,9	48,6	100
Total	7.116	2,8	11,7	3,9	17,6	36,1

Fuente: Elaboración propia a partir del Panel de Hogares de la Unión Europea, 1994-2000

Nota: Estos resultados han sido obtenidos para los presentes en el panel durante ocho olas (panel puro) y utilizando pesos por abandono de la muestra. La columna de pobreza permanente no coincide con la de la tabla anterior porque en aquella se añaden los que son pobres crónicos al total mientras que aquí se diferencian en los dos grupos que conforman la pobreza persistente.

Los estudios sociológicos también tienen en cuenta el eje social-relacional donde se descubre como las personas se interrelacionan en la vida cotidiana con otras personas de su entorno, en el ámbito del vecindario, de la familia, de grupos lúdicos o religiosos. Estas interrelaciones generan redes de solidaridad que suponen auténticos recursos sociales, pero también generan procesos de significación y de identidad. También se ha tenido en cuenta el aislamiento como exclusión de las relaciones sociales⁴. Para profundizar en estos aspectos remitimos a los estudios de la Fundación FOESSA.

TABLA 3					
PARTICIPACIÓN EN ASOCIACIONES EN EUROPA, 1999-2002					
(EN PORCENTAJES)					
País	Cualquier implicación	Pertenencia	Actividades	Donaciones	Trabajo voluntario
Noruega	96	88	58	66	45
Suiza	95	86	54	66	41
Dinamarca	93	92	70	43	44
Suecia	92	90	68	46	50
Holanda	87	84	54	41	31
Alemania occidental	71	68	60	28	42
Eslovenia	63	53	33	39	21
Portugal	58	43	34	35	22
Alemania oriental	55	51	42	20	26
España	49	42	32	23	16
Rusia	28	25	16	6	11
Rumanía	20	20	15	9	9
Moldavia	20	20	14	8	12

Fuente: Morales y Mota (2006:80)

TABLA 4	
PARTICIPACIÓN EN ASOCIACIONES EN ESPAÑA 2008	
(PORCENTAJES DE PERSONAS QUE SE DECLARAN MIEMBROS)	
Asociaciones religiosas	9,5
Organizaciones deportivas	10,3
Sindicatos	9,1
Partidos políticos	4
Organizaciones ecologistas	2,3
Asociaciones vecinales	10,8
Asociaciones de mujeres	4
Asociaciones juveniles	5,9
Asociaciones de mayores	5
Asociaciones educativas	6,2
Asociaciones profesionales	8,5
Colestivos cívicos o sociales	11,5
Tasa total de participación	37,9
Fuente: Encuesta FOESSA 2008.	

Otro de los elementos estudiados, es el educativo, sobre todo la población que mantiene graves carencias educativas, que son los que no han alcanzado los estándares mínimos. Los

⁴ Ibid., pp. 212-213.

datos indican que cuanto mayor es un individuo, y sobre todo si es mujer, mayores probabilidades tiene de detentar un nivel educativo más bajo⁵. Los datos también revelan el enorme efecto que tiene la clase social de origen en el logro educativo. El nivel educativo alcanzado por la población más joven, aporta poca información sustantiva debido a que se encuentra en una fase teórica de transitoriedad.

TABLA 5 COMPARATIVA DEL NIVEL EDUCATIVO DE LA POBLACION MAYOR DE 16 AÑOS SEGÚN EDADES												
	EPA-2006(%)						EPA-1990 (%)					
	GRUPOS DE EDAD						GRUPOS DE EDAD					
	16-19	20-24	25-39	40-64	Más 65	Total	16-19	20-24	25-39	40-64	65	Total
Analfabetos y sin estudios	1,1	1,8	2,6	8,5	39,6	11,8	0,6	2,2	5,9	27,6	53	21,1
Primarios completos	29,3	10,6	9,3	28,3	42,8	24	11,2	14,8	35,4	53,4	40,1	38,4
Ed. Secundaria 1ª etapa	46,8	25,8	26,3	23,5	5,1	22,1	63,5	42,9	28,5	7,6	2	21,1
Ed. Secundaria 2ª etapa	22	39,8	24,4	18,1	5,5	19,4	23,5	39,8	24,4	18,1	5,5	11,6
Ed. Superior	0	21,8	37,2	21,5	6,7	22,3	0	10,5	14,3	6,3	2,9	7,9
Total 100%	1.847,5	2.847,0	11.212,1	13.906,0	7.195,7	37.007,9	2.657,8	3.238,1	8.410,5	10.889,1	5.234,9	30.403,5

Fuente: Elaboración propia a partir de la EPA de 1990 y la de 2006 (INE).

TABLA 6 NIVEL DE ESTUDIOS SEGÚN LA EDAD Y EL TIPO DE HOGAR							
TIPO DE HOGAR		GRUPOS DE EDAD					
	NIVEL DE ESTUDIOS	16 a 19	20 a 24	25 a 39	40 a 64	Más de 65	TOTAL
Pobre	Analfabetos y sin estudios	0,9	1,2	2,3	13,6	33,6	12,1
	Primarios completos	15	8,2	13,6	24,2	42,8	22,7
	Ed. Secundaria 1ª etapa	55,1	35,3	28,3	33,6	17	30,9
	Ed. Secundaria 2ª etapa	18,7	42,4	33,1	13,4	2,6	19,7
	Ed. Superior	10,3	12,9	22,7	15,1	3,9	14,6
	Total 100%	107	85	353	425	229	1.199
No pobre	Analfabetos y sin estudios	2,6	0,9	0,3	7	30,1	7,4
	Primarios completos	27,3	9,5	7,1	22,1	34,8	18
	Ed. Secundaria 1ª etapa	43,6	19,5	19	29,6	13,8	23,5
	Ed. Secundaria 2ª etapa	26	31,6	27,1	16,2	5,7	20,1
	Ed. Superior	0,4	38,5	46,5	25,1	15,6	31,1
	Total 100%	227	348	1.743	1.909	718	4.945

Fuente: Encuesta FOESSA 2008. Elaboración propia

Nota: Los porcentajes están calculados sobre el 82,7% de la muestra, ya que hay un 17,3% que no contesta a la pregunta sobre los ingresos.

⁵ Ibid., p. 376.

En los últimos años nos comenta el Informe FOESSA, que se han articulado dos diagnósticos a la hora de valorar la salud de la sociedad civil española. Una primera posición señala que se ha producido una transformación estructural muy importante que ha conducido a un fortalecimiento de la sociedad civil española. Una segunda posición, reincide en la percepción del mantenimiento de la debilidad y desestructuración secular de la sociedad civil española, matizada por el intenso proceso de desarrollo asociativo⁶. Hemos de ser conscientes, de que la estructuración del sector asociativo español se produce en un contexto social desfavorable, en un momento en el que el proceso de individualización dificulta sobre manera la implicación plena del sujeto en la esfera pública.

Otro de los elementos muy valiosos de los elementos de estudio sociológico del Informe FOESSA es sobre los tipos de barrio, donde se tiene en cuenta las zonas rurales, los suburbios y zonas marginales, los barrios obreros, los barrios antiguos⁷, que nos dan luz en cuanto a profundizar mayormente en estos aspectos y formarnos una idea del hábitat que hay en cada tipo de barrio. Las personas en sus zonas donde desarrollan su vida diaria cuentan con soportes de auxilio muy distintos, que tiene una relación directa con sus vecinos del entorno. Son los barrios populares, los que soportan mayores cuotas de abandono asociativo ante los problemas económicos. Globalmente, los extranjeros ven deteriorada su sociabilidad cuando tienen problemas económicos. En conclusión, el empobrecimiento declina la relación con los parientes. Sin embargo, los parados de larga duración se caracterizan por una viva relación con esos parientes.

En medio de éste análisis, desarrollado de forma breve, pero clarividente, de por donde nos andamos en pleno siglo XXI, vamos a plasmar la actualidad viva del pensamiento del profesor Díez-Alegría. Creemos con enorme sinceridad que podemos sacar conclusiones y aportaciones desde los campos estudiados por Díez-Alegría en toda su trayectoria. Nos referimos a los ámbitos de la ética y sus fuertes vinculaciones con la vía jurídica. También la importancia innegable de su aportación a los derechos humanos como fuente que pone en el centro la dignidad de cada persona, respetando su forma de pensar, vivir y actuar. Por todo esto nos preguntamos si hoy la vida entregada de José María Díez-Alegría, jesuita sin papeles, pero con un papel relevante en la historia del pensamiento español, es fuente de esperanza en medio de su pueblo. Sin más dilaciones, contestemos.

⁶ *Ibíd.*, p. 511.

⁷ *Ibíd.*, pp. 537-552.

Primera/biografía intelectual.

Es muy interesante resaltar su propia vida como ejemplo y motor de evolución en el pensamiento español de una época. No he tratado de hacer una discusión sobre sus planteamientos intelectuales y su evolución, que juzgo a la luz de todo el estudio sistemático de su obra de gran riqueza y con la que me siento identificado. He tratado de ser riguroso en la descripción de los hechos, con abundantes datos académicos y sobre todo tener en cuenta que su figura ha sido valorada positivamente por otros pensadores españoles, franceses, portugueses. Naturalmente no me he olvidado de las críticas que ha recibido, pero reflexionando en torno a ellas, creo sinceramente que se han quedado en la superficie de lo que es todo el armazón intelectual que ha construido José María Díez-Alegría.

Primeramente, en esta evolución de pensamiento consideramos la relación de la Moral y el Derecho, en cierto modo, paralela a las etapas de su biografía señaladas en la Tesis. Inicialmente se mantiene en la línea clásica de la jerarquía de "ley eterna-ley divina - ley natural y ley positiva", pero progresivamente, al derecho natural considerado en principio inmutable le va aumentando su contenido variable, como se apunta ya (1953) en el título "Ética, Derecho e Historia". En el ambiente científico, la "decidida vuelta al derecho natural" no me parece que se haya mantenido a partir de los años 50 muy firmemente y finalmente desde los 90 piensa que la "ley" divina positiva no existe y que la ley natural (como la naturaleza) no es inmutable.

Por otro lado es muy importante y reveladora la evolución paralela de los campos de aplicación y las cuestiones a debate y los grandes problemas. Inicialmente recogiendo los enfoques de los clásicos, vinculados a la Biblia: la blasfemia, la orden de matar a Isaac, los matrimonios de los hijos de Adán, el matrimonio indisoluble, y finalmente la propiedad privada, el socialismo, la causa de los pobres, la dignidad de la mujer, el desarme, la paz. Y, si en los primeros enfoques está en el fondo implícita la idea de que es la Iglesia la intérprete auténtica de la ley natural esta idea queda finalmente marginada. Díez-Alegría evoluciona de la satisfacción condigna al marxismo, finalizando su periplo intelectual en el enfoque de crítica al capitalismo.

Respecto al tema de Europa, realiza importantes reflexiones iniciales que surgen de un enfoque de derecho internacional.

Segunda/Estudios académicos de la "Escuela de Évora".

Díez-Alegría desde 1947 se plantea una cuestión capital como es si la esfera de lo jurídico implica necesariamente una dimensión de moralidad o es totalmente ajena a ella. En conclusión si el Derecho debe situarse en su verdadero campo, donde entra de forma nítida la concepción ética de lo jurídico. Sólo el Derecho auténtico, de fondo metafísico y de sentido ético puede resistir los embates del materialismo dialéctico.

Con estas consideraciones entramos en un problema central, tal vez el más específico y palpitante problema de la filosofía moral es, el de la obligación. No sólo desde el punto de vista de una concepción ética formal, para la que el deber constituiría la esencia misma, radical y última de lo moral, sino aún para una concepción ética material, que parta del bien o del valor, el problema de la validez, del valor moral es sustantivo. En todos estos estudios que formaliza Díez-Alegría reconoce el mal moral como absolutamente ilícito.

El denso estudio que realiza Díez-Alegría entorno a los maestros eborenses le llevará a profundizar en la obligatoriedad moral buscando su esencia. Desarrollando la realidad de lo moral en múltiples y ricos planos: el de la razón y la naturaleza del hombre consideradas en sí mismas; el de la razón y la naturaleza humanas consideradas en su relación a lo divino; el de la voluntad y precepto formales del Creador.

Por tanto, el estudio de conjunto que realiza Díez-Alegría de los maestros en la Universidad de Évora viene a alumbrar la historia de la especulación moral escolástica en el siglo XVI, sobre todo en el estudio del fundamento ontológico de la obligación. La obligatoriedad aparece siempre como una propiedad esencial, es más, como uno de los aspectos de la esencia misma del bien moral, considerado en el ámbito de sus realizaciones sustanciales y necesarias. Es decir, que aquellos valores morales cuya ausencia es antimoral (valores morales necesarios desde el punto de vista del orden moral), precisamente en cuanto valores morales necesarios, son siempre obligatorios, sea cual sea el proceso por el que la especulación filosófica trate de explicar la realidad y las fuentes de su obligatoriedad.

Para Díez-Alegría su investigación histórica y científica del problema de la obligación, en el curso de la historia de las ideas éticas en el mundo luso-hispano del siglo XVI, constituye una labor urgente. Parte de los teólogos juristas de los siglos XVI y XVII, tratando de proyectarlos hacia la época moderna para que sean fecundos en el ámbito iusfilosófico. El espíritu moderno no perderá en nada su sustancia si vuelve su mirada a las ideas éticas de la gran escolástica. El desarrollo de conocimiento profundo de la obligatoriedad de la ley natural tiene su fuente para Díez-Alegría cronologicamente en Luis de Molina y en las doctrinas de

los maestros de Évora contemporáneos de Molina sobre el mismo tema.

Las lecturas manuscritas procedentes de la Universidad portuguesa de Évora dan luz al problema del Deber, de la obligación moral y de su fundamento que, para Díez-Alegría ha sido planteado insuficientemente, lo mismo por los pensadores de la Escolástica, como por Kant. En ambos casos, se ha partido de la realidad del deber moral como de una constatación originaria, para reducirlo precipitadamente a un imperativo fundamental, teológico-heterónomo para los autores escolásticos, categórico-autónomo para Kant.

Tercera/Derechos de los trabajadores desde la Ética y la filosofía jurídica.

Viviendo una cierta crisis histórica de nuestro tiempo, plantea la conveniencia y urgencia de establecer unas bases filosóficas-jurídicas sobre los derechos de los obreros para que puedan tener una doctrina jurídica con todas sus implicaciones económicas y sociales donde no se menoscabe la dignidad personal del trabajador. Esto invita a tomar toda la cuestión de la propiedad privada de los medios de producción. Este es un tema espinoso como hemos ido descubriendo a lo largo de toda la tesis, ya que en la medida que se impone que el ordenamiento económico-social está sustentado sobre la propiedad privada, es necesario que el orden de relaciones laborales no quede absorbido por el derecho público, pero tampoco se esta al margen del derecho laboral articulado en el derecho público. Éste delicado problema tocaría resolverlo, quizás, a la ciencia del derecho y a la técnica jurídica. Esto esta revelando la necesidad de una profunda evolución de las estructuras jurídicas, sociales y económicas, incluso en la esfera del derecho privado, especialmente mercantil. Queda claro, en los planteamientos de Díez-Alegría, que una recta institución de la propiedad privada tiene poco que ver con el salvaje sistema de propiedad privada al que permanecemos aferrado. Los productos de la empresa de trabajo, que en el orden causal provienen conjuntamente de empresario, trabajadores y capital, son sustraídos sistemáticamente a los trabajadores, que quedan reducidos al salario y excluidos de una justa participación en los beneficios de la empresa. Esto agrava las injusticias con el más espantoso cinismo.

El punto crucial y neurálgico de todo esto es no perder de vista que la situación originaria de los hombres que comparten una tarea de producción o de distribución es una situación comunitaria, es decir, una situación de solidaridad humana vital y moral, de vinculación ética y jurídico natural intersubjetiva, de comunidad en el trabajo, en un destino y una indigencia humana que se proyectan solidaria y conjuntamente sobre la concreción de una tarea laboral que se ha hecho común. Una solidaridad cargada de resonancias metafísicas y

trascendentes.

La propuesta es clara, se debe atender prevalentemente los aspectos ético-social y ético-jurídico de la realidad encuadrada en el ámbito filosófico-jurídico real y exigente. Esto deriva de la propia dignidad de la persona humana. Por eso es ineludible, afirmar y concluir que se debe actualizar la idea de la destinación fundamental de los bienes materiales, ordenados al servicio del hombre en su existir mundano, para que sirvan en conjunto para cubrir las necesidades de todos los hombres. Esta dignidad, por tanto, legítima, que el hombre y su trabajo tenga estricto derecho de adquirir una vida humana digna y la proporcionalidad con los beneficios de la labor común. También, este encuadramiento filosófico-jurídico, real y exigente, se debe verificar, en todo un mundo de estructuras que hay que rehacer. Salta a la vista que las cosas suceden en gran parte en nuestro mundo exactamente al revés de cómo deberían suceder ética y jurídicamente.

Por eso la solución y aportación humanista en justicia, exigida por la filosofía del derecho y por la visión cristiana del mundo está en lograr una orgánica y ponderada diversidad, dentro de una sustancial igualdad, es decir, dentro de una real y efectiva solidaridad.

Cuarta/El cristiano en la masa.

El hecho de que la contribución del cristianismo y los creyentes a la gestación de la nueva sociedad sea modesta no impide creer en su importancia y relevancia significativa, o dicho, de otra forma, su auténtica importancia y significación está esencialmente vinculada a su modestia y humildad. La fe cristiana, puede y debe tener una incidencia verdaderamente liberadora en la vida pública, es decir, puede y debe ser factor importante de cambio social y así contribuir a la gestación de una sociedad nueva, más solidaria y fraterna. Concretamente otorga, una fundamentación teológica vigorosa a todo compromiso a favor del cambio social liberador.

La contribución creyente a la nueva sociedad puede y debe ser, por una parte, modesta y humilde, realizada desde la búsqueda leal y en diálogo permanente con todas las corrientes de pensamiento y acción informadas por la misma preocupación de caminar hacia una sociedad distinta, más justa y fraterna.

Como claves fundamentales a tener en cuenta de forma determinante para que la sociedad avance es la opción por los más pobres. En una sociedad radicalmente injusta como la actual, donde las mayorías populares están empobrecidas y despojadas, abocadas incluso a

una muerte temprana e injusta, la opción por los pobres de la tierra es primera condición de posibilidad para que la aportación creyente pueda ser coherentemente evangélica y capaz de responder al mayor desafío que la humanidad en su conjunto tiene planteado.

La situación de crisis en la que estamos inmersos, si se opta por el análisis y valoración de la tradición crítica, reclama, la concentración del potencial liberador del hecho cristiano en la superación de todas las estructuras y mecanismos de dominación situados en el nivel raíz económico-social, en referencia a los grandes problemas en donde se juega la vida, el pan y la paz de los seres humanos y de los pueblos. Desde la opción por los pobres y el método crítico de análisis, también se verá que la transformación necesaria de la realidad no será el resultado de la iniciativa voluntaria de los que poseen el poder, sino de la presión organizada de los de abajo, de las víctimas que se unen y luchan.

Como segundo aspecto a tener en cuenta, el encuentro leal, honesto y crítico con la modernidad. Toda nuestra contribución creyente tiene que estar como perforada por la preocupación de superar la falsa y letal elección entre Dios o el hombre. Buena parte de la crítica ilustrada de la religión cristiana (Marx), converge en esa alternativa excluyente: la afirmación de Dios se opone a la realización del hombre, al ejercicio crítico de su razón, a su libertad irrenunciable, a su madurez y capacidad adulta de encarar la realidad, a su posibilidad de constituirse en sujeto histórico del cambio social liberador. El contexto cultural de la modernidad está decisivamente influenciado por esa especie de contencioso entre Dios y el hombre, cuya superación, tanto teórica como práctica, está todavía, en buena medida, pendiente.

En la sociedad laica e ilustrada de nuestro tiempo, toda contribución creyente tiene que partir igualmente del reconocimiento sincero de la consistencia autónoma de la realidad histórica y de la aceptación franca de la autonomía legítima y progresiva del ser humano. Lo fundamental será para Díez-Alegría mantener, un conocimiento serio de la realidad. Pero la realidad se resiste a ser conocida con facilidad, mediante una visión intuitiva o una consideración meramente empírica. Su complejidad exige un conocimiento causal que permita profundizar y saber por qué ocurre las cosas, a través de qué mecanismos se reproduce lo dado, cuales son las estructuras de apoyo y también los posibles cauces de transformación.

La contribución de los creyentes tiene que partir de la autonomía legítima y progresiva del ser humano, como sujeto libre y responsable de la marcha de la historia, que se siente remitido, sin negar su radicación trascendente, al ejercicio crítico de su propia razón, a la

búsqueda responsable y adulta de la solución de los problemas, tantas veces inéditos, que se van planteando en el discurrir del tiempo, mediante el recurso a los saberes de las diversas ciencias, regidas por sus propias leyes.

La contribución creyente debe ser realizada estando los cristianos presentes como fermento o levadura en la masa, es decir, encarnándose, en principio y como norma general, en instituciones laicas y pluralistas, no confesionales. Con esta referencia, queremos alejarnos de la llamada opción neoconfesional. Este es un viejo debate en España, entre los cristianos de la presencia y los cristianos de la mediación. En el campo del compromiso político, los cristianos de la presencia defienden el compromiso unitario de los católicos, reclamado por la creciente descristianización de la sociedad. Los cristianos de mediación defienden el pluralismo legítimo de opciones políticas y reivindican el derecho y el deber de elegir conducidos por los dictámenes de su propia conciencia. Inclínndonos por los cristianos de mediación, como propuesta concreta en estas conclusiones.

Grandes asignaturas pendientes de la humanidad actual es, por una parte la superación del abismo Norte-Sur. Esta tarea de conciencia implica la denuncia sin ambigüedades del gran pecado estructural que azota hoy a la humanidad, que es el abismo entre el desarrollo y el subdesarrollo. Por otro lado, superar los enfrentamientos y llegar al logro de la paz. Esta es la óptica que ofrece el siguiente documento: Carta *Encíclica Sollicitudo Rei Sociales* (30 de diciembre de 1987), quizás sea el único que Díez-Alegría ha defendido del Papa Juan Pablo II.

La solidaridad junto con la educación son elementos que vertebran la búsqueda de soluciones profundas para la vida del hombre. La solidaridad es la obligación moral tanto desde los planteamientos antropológicos como teológicos. La solidaridad no es consecuencia de imposiciones legales ya que el prójimo es imagen de Dios. Por tanto, hay que apostar por la utopía, porque da fecundidad a la existencia y enriquece la vida al permitir que se desplieguen sus mejores virtualidades.

Quinta/Método histórico, filosófico, sociológico, jurídico.

En esta cuarta conclusión y aportación que nos deja el profesor Díez-Alegría, expongo uno de los elementos, que me parece, que subyace en el fondo de todo este trabajo. Se trata de la pedagogía militante obrera, que comenzó a trabajar y desarrollar en contacto con el

movimiento en obrero desde sus inicios en Bélgica. Esta pedagogía le acompañara toda su vida intelectual⁸.

En el modelo educativo de la J.O.C. Belga, es posible que uno de los libros que más influyeran en Cardijn fuera *L' education sociale et les cercles d' études* de E. Beaupin (Significativamente es rechazado por la Iglesia oficial jerárquica de la época el movimiento *Le Sillon*), ya que éste se adelanta y presenta la forma metodológica y pedagógica militante que posteriormente recogerán tanto monseñor Cardijn, Marechal, Sacerdotes del Prado (monseñor Ancel, Antonio Bravo Tisner), Hijos de la caridad (Víctor Pidal, Pepe Rodier), René Guerre, jesuitas en Latinoamérica y el propio Díez-Alegría⁹. Es lo que denominamos el método "revisión de vida obrera", veámoslo:

No es posible orientar a las jóvenes inteligencias hacia la OBSERVACIÓN de fenómenos morales.....se han dado cuenta de que no hay solamente, en la existencia diaria, cortaduras de dedos muy dolorosas o comidas muy agradables sino también luchas ideológicas, rivalidades de influencia en los que estamos mezclados sin cesar. Esta constatación les prepara útilmente a MIRAR y REFLEXIONAR.....se puede obtener pues con este método el contacto con la vida, indispensable para la formación social. Es necesario prestar atención y fijarla sobre cosas sencillas, sacadas del dominio de la vida corriente... Todo este trabajo de la inteligencia y de la voluntad debe terminar en un JUICIO; También queríamos ahora presentar a los jóvenes miembros de los círculos de estudios reflexiones prácticas sobre la importancia de la FORMACIÓN DEL JUICIO y sobre el mejor método a emplear para adquirir esta cualidad de espíritu, necesaria entre otras... En nuestra vida individual como en nuestra ACCIÓN EXTERIOR, debemos querer el progreso.....si queremos que nuestra acción sea productiva, que consiga verdaderos resultados, sepamos, de tiempo en tiempo, suspenderla para EVALUARLA... Hemos tratado la conducta individual destinada a orientar la conducta de cada uno. A manera de conclusión, proponemos a nuestros jóvenes amigos a librarse, de

⁸ M FIEVEZ, M., Y AUBERT, R., *La vida de un pionero: Cardijn*, Nova Terra, 1970, p. 9. En el prefacio del libro el arzobispo de Olinda y Recife, don Helder Camara, escribirá de monseñor Cardijn: "Cardijn nos habituó a ver de la manera más objetiva posible; a juzgar los acontecimientos a la luz del evangelio; y a obrar en consecuencia.....Fue, sin duda, un apóstol. Un enviado. Vino para ayudar a los jóvenes trabajadores a reconocerse como personas humanas, como hijos de Dios, encargados de una misión que sólo ellos pueden cumplir. Vino para ayudarlos a adquirir confianza en sí mismos, a organizarse y a luchar, de manera pacífica, pero resuelta, por la promoción del trabajo y de los hombres que trabajan. Quien le veía y le escuchaba guardaba para siempre la impresión de un hombre cuya razón de vivir era la J.O.C. por la mañana, por la tarde, por la noche, discuriendo, charlando, viajando, despierto o dormido, su pensamiento se dirigía hacia los jóvenes trabajadores".

⁹ Recordamos que este aspecto pedagógico (Kairológico, criteriológico y proyectual) esta prácticamente en todas las obras de Díez-Alegría y que además escribe y reflexiona sobre ello desde el año 1934, en su estancia en Bélgica que coincide con el padre José María de Llanos y juntos hacen un acercamiento a toda la realidad de los movimientos obreros que, en esos momentos estaban desplegándose en el país con una gran acogida. No son ajenos a que el método de la JOC es un regalo del movimiento obrero a la Iglesia. De toda esta realidad obrera escribirá Díez-Alegría artículos de verdadera calidad académica y un profundo rigor intelectual: DÍEZ-ALEGRÍA, J.Mª., "El voto de pobreza", *Revista Religión y cultura* 22 (1961), anteriormente publicado con gran éxito y sin censura en la *Revista Orientierung* de Zurich, el 31 de agosto de 1959; También AA.VV., *La carta del padre Arrupe: Requiem por el constantinismo*, Nova Terra, Barcelona 1968, pp. 213-219; En su libro *¡Yo creo en la esperanza!* del año 1972, en sus páginas 29-36, realiza una defensa de la JOC y su método pedagógico como solución al problema de la encarnación de la Iglesia en el mundo obrero; y para finalizar, podemos leer la defensa que realiza Díez-Alegría sobre los dirigentes de la JOC y la validez de su pedagogía, en los momentos más difíciles que atraviesa el movimiento, en un excelente artículo en el periódico, *El País*, de fecha 7 de octubre de 1980.

tiempo en tiempo, aunque no sea más que una vez por año, a un TRABAJO COLECTIVO que será el complemento de su trabajo individual, haciendo la REVISIÓN METODOLÓGICA Y DETALLADA DE LA ACCIÓN COLECTIVA PARA CRITICARLA Y REFORMARLA. Nos asociamos para dar más eficacia a nuestra ACCIÓN INDIVIDUAL, para poner en común nuestras fuerzas, para aumentar el poder de nuestra influencia....¹⁰

El método educativo que va a recoger y construir Cardijn para la JOC se basa sobre tres grandes pilares: Aprender a Ver, Aprender a Juzgar, Aprender a Actuar. Para todo esto la Encuesta se presenta como un medio o un recurso educativo de primera categoría para aprender a observar la realidad ya que facilita la observación detallada de la vida cotidiana que es configuradora de la personalidad juvenil. Siempre hay que tener en cuenta lo que los jóvenes expresan, piensan y desde aquí compartir su forma de interpretar la realidad que les rodea. Esta educación tiene un término y éste se encuentra en la transformación de las personas y de la realidad, lo que para Cardijn es el compromiso tanto individual como colectivo con la transformación de los hechos observados. Esta transformación vuelve a ser objeto de observación y se vuelve a iniciar de nuevo el ciclo: ver-juzgar-actuar que crea permanentemente una espiral. El método jocista revisión de vida es el medio integrador de estos tres pasos del proceso educativo que se aplica en las reuniones de equipo jocista, en campañas colectivas de acción que utiliza la JOC con la masa de jóvenes trabajadores a los que se acerca, ayudándoles a descubrir y experimentar las tres verdades:

Verdad de fe: tesis

Dios desde toda la eternidad ha llamado a todos y cada uno de los jóvenes trabajadores de catorce a veinticinco años, como a todos los hombres, a un destino eterno y temporal, destino que les llama a ser en la eternidad y en el tiempo los colaboradores del Creador y del Redentor en esta obra de unión completa de toda la humanidad, en Cristo, a la vida de la Santísima Trinidad. Todos los jóvenes trabajadores, sin excepción, tienen este destino, es su razón de ser, es la finalidad de su existencia. No son máquinas, ni animales de carga, sino hijos, colaboradores, herederos de Dios. En medio de la realidad del barrio, taller o escuela recibir la Buena Noticia de que un joven trabajador vale más que todo el oro del mundo, por su dignidad personal y por lo que estamos llamados a ser y a protagonizar en la historia, sabernos en definitiva hijos de Dios y hermanos entre nosotros. Cada joven trabajador es una

¹⁰ BEAUPIN, E., *L'education sociale et les cercles d' études*. París, Librairie Blond et cie. 1911, pp. 132-133. 198. 227. 236.

persona humana digna de respeto y es también un hijo de Dios, sujeto del amor trinitario.

Verdad de experiencia: antítesis

Las condiciones de vida de la masa de jóvenes trabajadores esta en contradicción absoluta con el destino eterno y temporal. Si permanecen abandonados a sí mismos en sus condiciones de vida, ante el futuro que les es reservado, les es casi imposible alcanzar su destino eterno y temporal. Destino eterno que no está aparte, a distancia de su destino temporal, antes bien destino eterno que está encarnado, que crece, que se desarrolla ya aquí en la tierra en su destino temporal. Abrirse a la vida, hacer conscientes los sentimientos, las reacciones, el ambiente. Descubrir el esperar de lo cotidiano, ver y sufrir las condiciones de vida que se tiene como jóvenes de la clase obrera. Las condiciones materiales y morales en que viven la gran mayoría de los jóvenes trabajadores están en manifiesto contraste con su condición de personas humanas y su vocación de hijos de Dios.

Verdad de método: síntesis

Para conquistar la masa de jóvenes trabajadores para su destino, existe sólo un medio, que es en el seno de la Iglesia, la organización de la masa de los jóvenes trabajadores que, entre ellos, por ellos y para ellos se atraigan, se ayuden, se sirvan mutuamente con vistas a esta conquista de su destino. Tener y utilizar una metodología: La revisión de vida obrera y la pedagogía de la acción como medio sencillo y profundo: una metodología que permite, con el protagonismo de los propios jóvenes, cambiar la realidad juvenil personal y colectiva por los caminos de liberación que ofrece el seguimiento de Jesús y el testimonio del movimiento obrero. Solo los propios jóvenes trabajadores a partir de si mismos pueden superar la situación de aplastamiento y de embrutecimiento, organizándose entre sí y haciendo un esfuerzo colectivo; tanto la sociedad como la Iglesia tiene el deber de crear el ambiente necesario para que ellos descubran su calidad de persona y su destino de hijos de Dios. Esta forma de entender la vida y trabajarla la llevara y la propondrá permanentemente para desarrollar principios, (que evidentemente sirven para todo nuestro ámbito educativo) que ya estaban enraizados en el mismo San Ignacio, como es "gustar las cosas internamente" para descubrir de ellas toda su hondura, es decir, un acercamiento cognoscitivo de la propia realidad.

San Ignacio se planteó el nivel de la reflexión, la memoria, el entendimiento, la imaginación y los sentimientos que utilizaba para captar el significado y el valor esencial para

descubrir su relación con otros aspectos del conocimiento y la actividad humana, y para apreciar sus implicaciones en la búsqueda continua de la verdad y la libertad. Esta reflexión es un proceso formativo y liberador. Forma las conciencias de tal manera que impulsa al hombre a ir más allá del puro conocer y pasar a la acción. Todo esto hará que podamos buscar un sentido para la propia vida y a realizar opciones personales, de actuación. La experiencia y la reflexión no son fenómenos separables, no es posible realizar una experiencia sin una mínima reflexión, y todas las reflexiones implican experiencias intelectuales o afectivas, intuiciones, con una visión del mundo y de los demás. Para San Ignacio la prueba más dura del amor es lo que uno hace, no lo que dice. El amor se demuestra con los hechos, no con las palabras. Hay que formar actitudes, valores e ideales para poder actuar.

La pedagogía ignacia parte precisamente de la realidad de la experiencia y termina necesariamente en esa misma realidad para actuar sobre ella. La reflexión solo hace crecer y madurar cuando promueve la decisión y el compromiso. En su pedagogía San Ignacio destaca el estadio afectivo/evaluativo del proceso de formación porque es consciente de que los sentimientos afectivos, además de permitir sentir y gustar, es decir, profundiza en la propia experiencia, son fuerzas motivadoras que le hacen pasar a uno de la comprensión a la acción y al compromiso. Respetando la libertad de cada uno, Díez-Alegría propone, esta unión metodológica de San Ignacio de Loyola y Joseph Cardijn que confluyen en elementos comunes, como paradigma pedagógico. La interacción continua de experiencia, reflexión y acción, aporta un modelo pedagógico muy significativo en el contexto cultural de nuestro tiempo, para que el hombre del siglo XXI pueda ser con y para los demás.

Sexta/ Ley moral natural.

El Concilio Vaticano II superó, los errores y equívocos que entrañaba la negación de la libertad de conciencia y la libertad religiosa, en su *Declaración Dignitatis Humanae* sobre la libertad religiosa, del 7-12-1965 y el concepto de supremacía de la Iglesia sobre el Estado propio del régimen de cristiandad, en la *Constitución Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual, de la misma fecha.

Ya antes se había producido en el mundo occidental el problema llamado de la secularización, y la sustitución de los Estados confesionales por Estados laicos. Los conceptos de secularidad y laicidad se solapan. En su base está una conciencia de la autonomía de lo temporal respecto de lo religioso: la ciencia, la técnica, la filosofía, la política. La instancia moral, que esta en la base del orden jurídico, permite hacer juicios de valor sobre la marcha de

la acción política. Esa instancia moral se revela en las conciencias y actúa socialmente en el libre diálogo de éstas.

La ley moral natural (concepto como hemos ido descubriendo a lo largo de la tesis, bastante problemático), es algo totalmente independiente de la autoridad de la jerarquía eclesiástica o de la autoridad monárquica u oligárquica. Los grandes teólogos escolásticos la consideraban una ley divina, cuyo heraldo promulgador era la conciencia del hombre. La ley moral natural se manifiesta en lo hondo de la conciencia y es una voz de Dios que resuena llegado el caso a los oídos del corazón del hombre. Pero realmente el hombre debe pensar por cuenta propia en un plano de plena libertad y responsabilidad de su conciencia.

Por todo lo expuesto, propone Díez-Alegría, que cuando habla el magisterio papal a todos los hombres, tiene que hacerlo de forma, que quede claro que no son maestros auténticos, sino simplemente ciudadanos de la aldea global que es el mundo.

La sociedad civil es pluralista, basada en una convivencia ciudadana, en que reina la libertad de conciencia y de opinión, y es reconocida la autonomía de las diversas esferas. Por eso, en un país democrático y respetuoso de los derechos humanos no debe regir ni una confesionalidad cristiana ni una laicista. El laicismo implica, rechazo de la metafísica o de una ética que apunte a valores absolutos. El cientifismo como matiz del laicismo, consiste en una absolutización del modo de conocimiento empírico-matemático, con exclusión, como ilegítimo y rechazable, de cualquier otro tipo (filosófico, religioso, de experiencia existencial) de acceso a captación de otros posibles niveles de realidad. Un purismo metodológico que no parece posible mantener ni siquiera en el ámbito de las ciencias-matemáticas.

Las instituciones sociales, políticas y jurídicas de la sociedad democrática deben edificarse sobre la secularidad y la laicidad del Estado, sobre la convivencia y mutuo respeto, la tolerancia, no como concesión, sino como un derecho de cada uno a que se respete su libertad, sobre el pluralismo de opciones que conviven pacífica y cívicamente en la sociedad. El Estado no debe tratar de imponer, directa o indirectamente, ni una cosmovisión religiosa ni una laicista, sino dejar libre el juego del diálogo social y tratar de salvaguardar (dentro de lo que son sus funciones de mantenimiento del orden público y de tutela de los derechos humanos), las condiciones de honestidad que hacen posible el verdadero diálogo social. Desde estas claves se deriva la posibilidad de exigir el respeto y protección de los derechos humanos fundamentales y las correspondientes libertades públicas a través de su institucionalización en un auténtico y verdadero Estado de Derecho. La protección de los derechos de la persona humana, es obligación del Estado, sino llegaremos cada vez más

perentoriamente a descubrir que "derechos y deberes" son vocablos desprovistos de toda eficacia y contenido.

Séptima/Relación de la fe y la justicia.

El binomio fe-justicia, abre espacios, bien repensado, para establecer cauces de diálogo con el mundo y de colaboración con todos los hombres. Díez-Alegría éste binomio lo conecta en referencia a la fe y a la tarea evangelizadora de la Iglesia. Esta perspectiva encuentra su luz matinal en la propuesta de la Iglesia de los pobres, poniendo en marcha un dinamismo que quiere ir más allá de la Iglesia, para recalar en las aspiraciones profundas del hombre, tanto individuales como colectivas de justicia e igualdad para todos. Afirmar la igualdad esencial de todos los hombres y la necesidad de una justicia social, porque las injusticias causan las discordias entre los hombres y lesionan gravemente los derechos de las personas y de los grupos sociales.

La propuesta pasa por conectar inexorablemente la justicia y la caridad, superando concepciones privatistas que identifiquen caridad con limosna y beneficencia. Construir un mundo nuevo se convierte, por tanto, en tarea histórica del amor cristiano y unidos a cuantos aman y practican la justicia, tienen una inmensa tarea que realizar para responder al clamor de los pobres que abarca toda sus realidades (religiosas, económicas, políticas, sociales, culturales).

Díez-Alegría quiere ofrecer la reflexión sobre la imposibilidad humana de separar total y absolutamente lo espiritual y lo temporal. Esto tiene como base que todo hombre como persona merece sin distinción, ni discriminación alguna, el reconocimiento real y efectivo de la dignidad humana. Por eso éste binomio de fe y justicia exige plantearse nuevamente que todos son iguales en dignidad natural. Por eso, la justicia y la solidaridad (y en sentido pleno la común-unión) exige a los hombres plantearse problemas distintos que nacen en nuestro mundo y lo empobrece: refugiados, bolsas de pobreza y miseria, niños explotados, ecología, el cambio climático, el conflicto entre igualdad y democracia, la relación de revolución y terrorismo. Aspectos y temas que quedan para que sus sucesores los trabajen en profundidad académica, intelectual y comprometida.

Díez-Alegría nos quiere proponer en medio del siglo XXI como objetivo fundamental el trabajar por lograr un auténtico y verdadero reconocimiento del valor y la dignidad de la persona humana, un respeto efectivo de sus derechos y libertades frente a toda opresión, manipulación, robotización. Toda esta realidad es en realidad de "derecho natural primario"

porque es la defensa a ultranza de la dignidad de la persona humana frente a cualquier totalitarismo.

ANEXOS

1. MANUSCRITO DIARIO DE VIAJE A ALEMANIA 1955 (19 JULIO – 24 DICIEMBRE)
2. LA FIGURA DE DÍEZ-ALEGRÍA A TRAVÉS DE LOS DIARIOS ABC Y LA VANGUARDIA
3. TESTIMONIOS ACTUALES
4. MATERIAL FOTOGRÁFICO
5. MATERIAL GRÁFICO

ANEXO I. MANUSCRITO DIARIO DE VIAJE A ALEMANIA 1955 (19 JULIO – 24 DICIEMBRE)

1. MANUSCRITO

Queremos agradecer a Domingo Melero que nos facilitara este manuscrito inédito de Díez-Alegría. En el queda reflejado una etapa de su vida de forma intensa que tiene lugar en distintos encuentros con pensadores durante su estancia en la Alemania de 1955. Mantiene conversaciones con profesores y académicos, entre otros conversó con: Hildebrand, Wetter, Lotz, Brunner, Aloys Dempf, Richard Egenter, Brugger, Hedwig Conrad-Martius, Josef Möller, Fagone, Bemhardt Welte, Hans Reiner, Max Müller, Erik Wolf, Eugen Fink, Albert Hartmann, Gaspar Nink, Iohannes Hirschberger, Nell Breuning, Helmut Coing, Karl Holzamer, Stallmach, Theodor Viehweg, Fritz-Joachim von Rintelen, Anton Hilckman¹, Werner Schöllgen², Erich Kauffmann, Hans Baron, Benhardt Lakebiuk, Peter Scheibert, Paul Wilpest, Carl Schmitt³, Joseph Höffner, Rudolf V. Laun, Ulrich Stock, Hans Heyer, Friedrich August Freiherr von der Heydte, Helmut Kuhn, Aloys Wenzl, A. Verdross⁴, Leo Gabriel, Karl Rahner...

Hay tres cuestiones importantes en el manuscrito. La primera, son las preguntas que formula Díez-Alegría. Como segundo elemento, las respuestas y finalmente, controversias y discrepancias. Nosotros nos centraremos en formular algunas cuestiones y analizarlas brevemente a través de controversias nacidas en el diálogo sereno. El manuscrito es compacto y pragmático en su contenido, por ello necesitará en un futuro la transcripción con una introducción amplia de cada interlocutor, contextualizando la Alemania de la época.

Las preguntas que formula el profesor Díez-Alegría son de gran calado. Destacamos algunas de ellas.

¿El descubrimiento de las esencias y de las leyes esenciales ha de hacerse en un plano puramente abstracto desde el principio o ha de hacerse sobre la realidad existente que es penetrada fenomenológicamente en su esencia y en sus leyes esenciales (metaempíricas, de necesaria posibilidad)?

¿Cuál es el problema más interesante hoy para la filosofía de la naturaleza? ¿La

¹ Amigo de Ceñal y colaborador en la Revista *Razón y Fe*. Profesor de filosofía de la cultura. Manuscrito inédito, p. 79.

² Profesor de moral en Bonn. Es muy interesante su afirmación: "El me dice que los españoles debemos pensar también para América". Manuscrito inédito, p. 83.

³ Se interesa por Zubiri y en concreto por sus discípulos Laín y J. Conde. También trata la "conversión" de Ortega. Manuscrito inédito, pp. 96-97.

⁴ Se interesa sobre Vitoria. Manuscrito inédito, p. 116.

causalidad?

¿Cuál es la cuestión más urgente y fundamental que tiene hoy planteada la filosofía?

¿Cuáles son las cuestiones capitales que tiene planteadas la filosofía del derecho en nuestro tiempo?

¿Cuál es la tarea que tenemos planteada los filósofos cristianos, que tiene hoy planteada la filosofía?

¿Cuál es el problema acerca de la tolerancia?

¿La conciencia se apoya en valores objetivos necesarios?

¿Por qué no ha fructificado aquella vuelta al Derecho Natural?

¿Cuál es la tarea y la responsabilidad que se plantea en el momento actual al profesor o pensador católico (filósofo o teólogo)?

También valoramos como muy interesantes las controversias y disputas mantenidas durante las largas horas de estas entrevistas. Entre las controversias más intensas, destacamos primeramente la mantenida con exprofesor Hildebrand, quien plantea que la doctrina tomista de la conformidad con la naturaleza es igual a la norma de moralidad que es insuficiente, pues los más elevados valores quedarían no capturados. Ante esta afirmación Díez-Alegría disiente afirmando que Hildebrand desconoce el sentido profundo de la doctrina tradicional escolástica. Aunque tampoco es infundada la afirmación de que en la doctrina escolástica de la norma hay sus puntos oscuros y problemáticos. Por tanto, habrá que poner de relieve que esa naturaleza-norma no es la naturaleza empírica, sino la esencial-apriórica y que hay ciertamente una función intuicional metaempírica. Una segunda controversia que mantiene con Hildebrand es sobre la distinción que éste realiza entre elementos formales de la moral (valores de justicia, ética demostrable) y elementos materiales (valores superiores, menos demostrables, objeto de intuición).

Una tercera controversia es con Richard Egenter. Encuentra dificultad en admitir la posición de Díez-Alegría sobre los derechos del hombre que yerra frente al Estado. Interesante en esta conversación es la afirmación de Egenter, donde expresa que los españoles tienen algo que aportar al esclarecimiento de estos problemas.

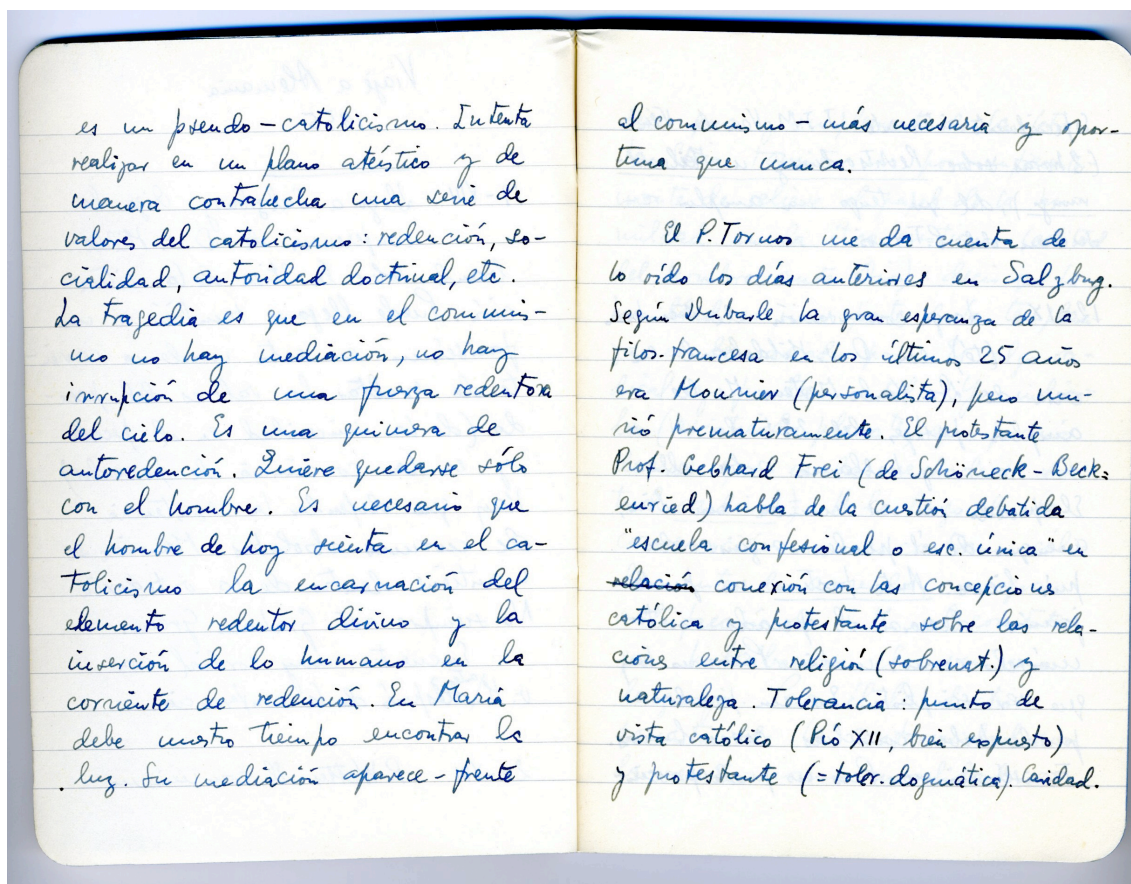
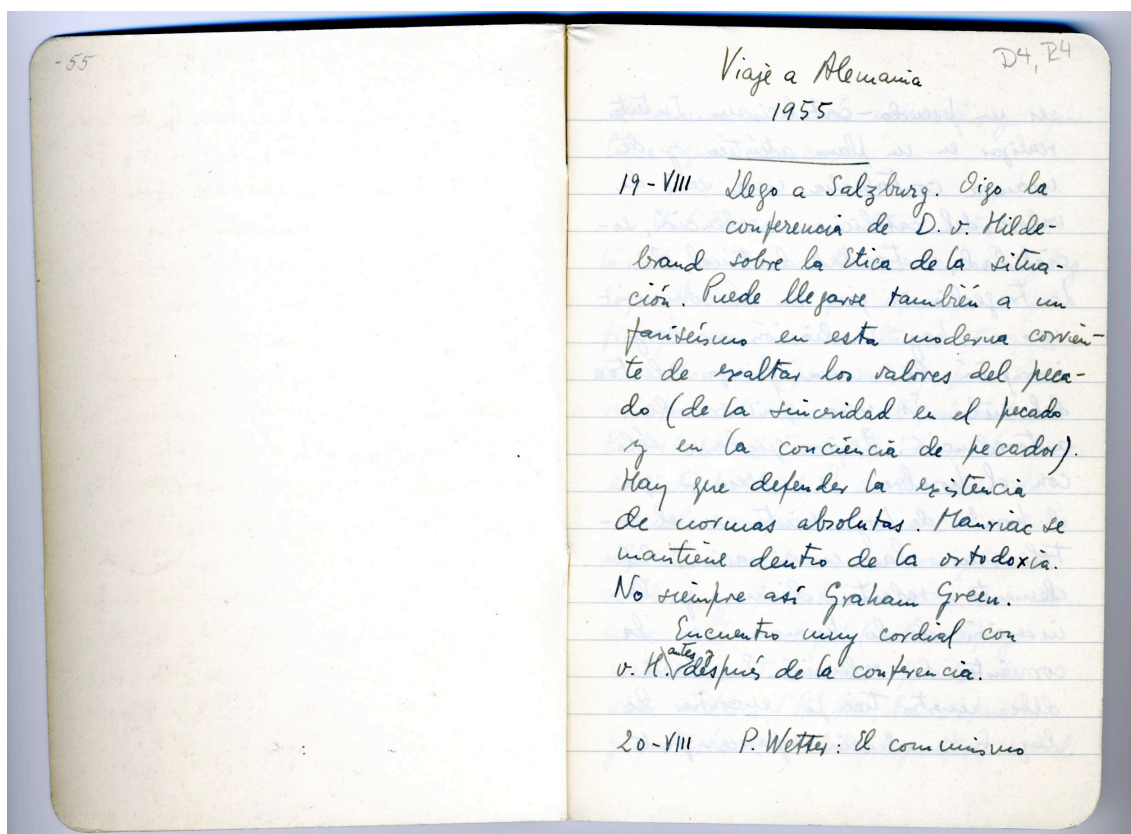
Otra confrontación la mantiene con Hedwig Conrad-Martius, donde Díez-Alegría la fundamenta su tendencia a buscar las leyes esenciales en el análisis de las experiencias metafísicas del sujeto humano. A este posicionamiento refuta Conrad-Martius que le parece algo existencialista. Entonces, Díez-Alegría contesta que en sus planteamientos no hay nada

de solipsismo ya que para él la sociabilidad del hombre es tan originariamente dada como el sujeto mismo y lo mismo sucede con el mundo exterior.

Como vemos se presenta un manuscrito con interrogantes y controversias muy rico, donde Díez-Alegría expone sus planteamiento intelectuales en torno a cómo se establece la necesaria fundamentación del Derecho en la Moral. Ésta fundamentación la podemos leer a lo largo de las páginas del manuscrito que presentamos en esta tesis así como en la segunda tesis doctoral del profesor Díez-Alegría: *Ética, Derecho e Historia. El tema iusnaturalista en la problemática contemporánea*. Realmente esta obra es una auténtica fenomenología porque en ella elabora un concepto fenomenológico de la obligación moral que nos abre ya a una orientación de la fenomenología sobre lo concreto en una experiencia metafísica.

Díez-Alegría insistirá en la necesidad de encontrar una formulación filosófica inteligible que pueda servir como principio aplicable universalmente.

2. DIARIO INÉDITO



Especialmente interesante J.J.M. Van der Ven
(2 horas sobre Rechtsordnung u. Mätsord-
nung), del que tengo un amplio re-
sumen del P. Toros.

12-IX larga conversación de tres ho-
(te) con D. v. Hildebrand en
casa de Dr. Karla Martens. Me lee
amplios párrafos del 2.º t. de Chris-
tian Ethics y hablamos sobre ello.
El pecado no es nunca un bien,
aunque de él pueden seguirse des-
pués bienes. Mite factum no puede
jamás desearse el pecado ni to-
marlo como medio. Pero no hay
que ser simplista. En un pecador
puede haber muchas cosas buenas.
Favoresimo. Pero no puede prescin-

dirse pura y simplemente de la letra.
La ética tomista es poco suficiente-
mente de relieve el papel de la hu-
mildad en la ética cristiana (actitud
del hombre ante Dios): decir que la
humildad es una parte de la templan-
za es demasiado poco. Es algo ra-
dical y fundamental. Yo indica-
ba (asintiendo plenamente) que podría
decirse que es la verdadera vir-
tud cardinal 7. A lo largo de la
conversación nos encontramos cali-
damente de acuerdo, con gran
satisfacción de v. H., al constatar
que habíamos el mismo
lenguaje. Para él la doctrina
tomista de la conformidad con
la nat. = norma moralidad es

insuficiente, pues así los más ele-
vados valores quedarían pretidos
(no captados). No quise entrar en
discusión sobre este punto y de-
je pasar el tema. Quizá v. H.
desconoce aquí el sentido profun-
do de la doctrina tradicional es-
colástica (y, por supuesto, el uso
platonismo aristotélico de Tomás
en este punto), aunque tampoco es
infundada la afirmación de que en
la doctrina escolástica de la nor-
ma hay sus puntos oscuros y pro-
blemáticos, cosas que pueden re-
pararse y completarse. Habría hoy
que poner de relieve (más expli-
cita y desarrolladamente) que
esta naturaleza-norma no es

la naturaleza empírica, sino la
esencial-apriorica y que hay cis-
tamente una función intencional ^{naturalmente}
(llámesele como se quiera), que
es capital para la ética. Todo esto
implica una problemática filo-
sófica que se debe profundizar
y elaborar más. Tampoco en-
tramos en discusión sobre la
distinción de v. H. entre elementos
formales de la moral (= valores de
justicia, ética demonstrable) y
elementos materiales (valores su-
periores, menos demonstrables, obje-
to de intuición). v. H. admite la
legitimidad de los 12, pero insis-
te en su insuficiencia e im-
perfección. Tendría yo que estudiar

más a fondo su posición en este punto. Me limito a oír con simpatía, asintiendo a una serie de afirmaciones positivas que hay a lo largo de la exposición. Entrevista sumamente cordial, que termina con una bendición sacerdotal a petición de J.M.

Como nombres interesantes me dan (J.M. y K. Mertens): Conrad-Martius, Hermann Krings (prof. joven de München), el oratoriano Philippe Dessaux en Soltau (cerca de Grosshauhe) y cerca de Bonn (Scheiderhöhe o. Siegburg, Rheinland) Walter Waruach (habla francés), lector de una editorial, que puede dar buenos informes.

17-IX Conversación con el P. Lotz. Está convencido de la necesidad de una "experiencia metafísica" (no le gusta la denominación "intuición" porque esta parece referirse siempre a lo concreto, a lo existente, es decir, a lo singular en cuanto tal; pero - dice - puede ser cuestión de palabras). Toda una serie de principios que están a la base de la (posible) construcción filosófica son sintéticos y deben descubrirse en una experiencia metafísica.

Le parece muy bien mi viaje y me da muchos nombres:

München: Aloys Dempff (eclesiástico escolástico, no vale demasiado, pero figura y es apreciado¹), Aloys Wenzl

¹ München 27, Felix-Dahn-Str. 2a: 48.24.08

procede de las (ciencias naturales, algo escolástico¹), Fritz Leist y Hermann Krings² (algo existencialistas, católicos), Helmut Kuhn (muy interesante, debo hablar con él; protestante de origen judío: ha cultivado la ética en sentido vecino a la escolástica de modo independiente; oído del P. Lotz que lo conoce mucho³) ha escrito Begegnung mit dem Sein, Gotlieb Sönnigen (Teología fundamental, pero muy especulativo: filósofo).

Freiburg (lo más interesante para Lotz): Max Müller, Bernhard Welter, Eugen Fink, Hans Reiner (todos muy amigos de Lotz, puedo presentarme de su parte).

¹ M. 23, Bonnerstr. 24: 30492

² M. 22, Königstr.

³ M. 13, Schellingstr. 10 (29.27.35)

37 (29.24.58)

Frankfurt: P. Albert Hartmann S.I. para Filosofía del Derecho.

Mainz: Karl Holzner (ética) y v. Rintelen (vecinos a la escolástica).

Tübingen: Otto Friedrich Bollnow (conoce mucho al P. Lotz, protestante, más bien inconcreto - liberal -, bueno, tiene sentido ético). Josef Möller (ha escrito sobre Hegel y Heidegger, muy capaz; profesor católico de filosofía, sacerdote).

Bonn: Vincenz Rüpner (ha escrito una ética hace tiempo; católico próximo a la escolástica). Theodor Litt (conoce mucho al P. Lotz). Erick Kauffmann (conoce mucho al P. Lotz, estima el Recht Nat.).

Köln: Institut f. Mittelalter, Paul

Wilpfort (director: el anterior, ya retirado Josef Koch). Liebrucks¹ (filosofía antigua: protestante). Volkmann Struck² (discípulo de Heidegger: d. no lo conoce). Inge-trud Pape (ha estudiado con Hartmann; ha escrito sobre el valor ético; trabaja bien; conoce mucho a Lotz).

Fulda: Seminario episcopal, Georg Siegenmund (no tan original; se interesa por la antropología - medicina -).

Aachen: Pädagogik Akademie, Gustav Siemert, conoce mucho a Lotz, ha escrito Der Thomismus als Identitätssystem, muy interesante.

Lotz me enseña dos obras: Von der Einsamkeit des Menschen y Zwischen Seligkeit u. Verdammnis.

¹ Bruno ² Johannes

12-X Conversación con el P. Brunner.

Las esencias para la Fenomenología son los elementos irreductibles y primitivos que hay que descubrir mediante el análisis fenomenológico [vuestra a las cosas]. En estos elementos aparecen las leyes esenciales. La fenomenología no es platónica. Son muchos (no solo uno o dos) los principios que están a la base del filosofar y no son analíticos. Han de descubrirse sobre todo en la experiencia del sujeto, que es una experiencia espiritual. El punto de partida para el problema ético puede ser el "hombre bueno", como distinto del "buen artista", etc. En la bondad moral entra en juego la persona (toma partido,

dispone de sí la persona). En las otras bondades no se trata de la persona sino de algo instrumental. - El hombre no es para nosotros como las cosas: no podemos conocerlo si él no se nos abre y no se nos abre si no le reconocemos como persona (no le respetamos, etc.) Aquí aparece ya implicada la idea de un deber. La moral en el mismo consciento. Puede ser un punto de partida para el deber. El concepto del deber no está suficientemente elaborado en la escolástica. Parece inclinado a admitir un plano de auténtico deber situado más abajo del plano de positiva referencia a Dios. Insiste en la esencial socialidad

del hombre y en la importancia de esto para el planteamiento de la ética.

Quizá se encuentre todavía en Bonn el P. Soder, brasileño, que ha hecho allí su doctorado en Deus después de hacer el de Filo. en Múnich. Sería interesante hablar con él p: F^{do} del Deus. Es interesante en Tübingen Otto Friedrich Bollnow, discípulo de Dilthey. Quizá anden por Köln Hans Freyer (F^{do} del Estado) y Leopold von Wiese (sociólogo).

Conversación con Aloys Dempf:

No hay ahora en Alemania grandes figuras. Son todavía demasiados

jóvenes y los contagiados mueren o son viejos. El existencialismo va declinando. Hay vuelta a la Metafísica [con ese sentido vuelta a la Fenomenología - cfr. Prologo de Conrad-Martin a Reinach y acercamiento a la Escolástica]. Se refiere a Conrad-Martin como especialmente importante. En Ética tendencia a superar el relativismo (incluso en la Ética sociológica: referencia a algo apriorístico, normativo).

Para Filo. del Dcho es interesante en Múchen Johannes Meckel¹, Prof. de Dcho Pública y Dcho Canónico (protestante: ha escrito "lex caritatis" sobre la concepción del derecho en Luter^o (disertación en la Academia).

¹ St. Paulus Platz 9/o (59.19.72)

En ausencia de Kauffmann representa la cátedra de Filo. del Dcho en Múchen Engisch, Karl¹.

En Heidelberg: Völkerrechts Institut d. Max-Planck Gesellschaft, Mosler (puede ser interesante para Filo. del Dcho).

En Filosofía es una esperanza en Múchen Rudolf Beringer². - Hermann Krings va a ser nombrado, casi seguro³, de un momento a otro profesor de Filo. en Frankfurt (muy interesante que hayan tenido que ir a buscar un católico; por influjo de Barth, los protestantes se han alejado del cultivo de la Filo.).

En Würzburg interesante Dehn, sucesor de Hans Meyer: agustiniano.

¹ Görresstr. 2/III (37.15.95) ² Cercano a la Esc.; abierto

15-X Conversación con Richard Egenter, Prof. de Moral en la Univ. de Múchen (vive en Stockdorf, cerca de Ganting, Kreuzstr. 21). Sobre la Tolerancia.

Se inclina a pensar que la libertad de profesar la propia religión con publicidad (propaganda, etc.) es de dcho nat. (no sólo para los católicos): la corporeidad del hombre parece implicar que el ejercicio de la religión sea público, lo contrario es como una mutilación. La profesionalidad del Estado no debe ser referida a la religión revelada, sino a la natural: o mejor a la Religión precívica^{te} tomada, no concretamente a la sobrenatural. El dcho nat. se refiere a lo natural; así el

Estado también. Hoy hemos alcanzado una conciencia más profunda de los dchos de la persona: hay que salvaguardar la libertad del hombre en su decisión religiosa (lo quiere Dios y la Iglesia). Admite que el Estado pueda poner trabas a la propaganda, pero no en razón de la verdad religiosa misma, sino en razón de conveniencia del bien común temporal. Esto podrá también valer legítimamente, dado el caso, frente a la propaganda católica. No basta que la doctrina sea verdadera para que sea sin más necesariamente legítima e incoartable cualquier género de propaganda. Encuentra dificultad en admitir mi posición de que frente al Estado los derechos del hombre

que jera (de buena fe, que hay que
suponer en principio) no sean en prin-
cipio y universalmente iguales a los
del que está en la verdad (am-
pliándose cercanos): que su d^{cto} a
la actuación (pública: propaganda, etc.)
de las propias convicciones sea menos
incondicionada. A observaciones mías
acerca de la doctrina de Pío XII en
este punto, ~~he~~ observa que no puede
insistirse demasiado en una ex-
posición de detalle de los textos pon-
tificios (discursos, etc.) en cuya
confección tantas manos intervie-
nen. Dice que sus posiciones no están
aún cerradas y fijadas. Yo apunté
con mucha delicadeza y mode-
ración dificultades que suscitan su

punto de vista: p.e., en el d^{cto} nat.
entraña lo sobrenatural mediante
principios hipotéticos con referencia con-
dicional a lo sobrenatural; el Estado,
al dar libertad, coopera positivamente (am-
que no formalmente) al amor, prestándole
la protección jurídica otorgada a las
actividades jurídicas lícitas: ^{la coop. material} esto puede
ser lícito o no [cuestión prudencial]... lue-
go no es un deber absoluto y universal
dar plena libertad. Libertad de deci-
sión no significa necesariamente inhi-
bición del superior frente a peligros,
tentaciones, etc. de los súbditos que puedan
ser evitados: en el plano de la educa-
ción (familia, etc.) aparece esto claro.
Hay un peligro de absolutizar demasia-
do el valor de la libertad. El Discurso.

del Papa a los comunistas italianos
parece incompatible con la tesis de
incondicionada libertad para los cultos
erróneos, en principio y universalmente,
igual que para el culto católico (ade-
cuadamente verdadera) como postulado
del d^{cto} natural. - Mis razones no
dejaron de impresionarle, sobre todo por
mi cordialidad, calma, tono de com-
prensión y moderación, ausencia
de decretismo y de reacciones de
escándalo (rasgar las vestiduras),
referencias a las exageraciones y
simplismos frecuentes en la men-
talidad española (que él - me dijo -
se explica históricamente y ve con sim-
patía), pero no puede admitir doctri-
nalmente. Me pide calorosamente nom-

bres y señas. Creo que está realmente im-
presionado y contento de la visita. Me
dice: "deberían Vds. de venir más por
aquí y nosotros también iríamos por
allí". Creo que los españoles tenemos
algo que aportar al esclarecimiento
de estos problemas. Yo digo que sí,
pero que tenemos que ser más abiertos,
menos encastillados en los principios
y ajenos a la complejidad y an-
gustia de la vida y de la situación
de los demás.

Egenter me dice que en Bonn es in-
teressante Werner Schödlgen.

17-X P. Brugger. - Todavía tiene alguna
fuerza el idealismo. Conrad. Martin

le parece algo fantástica. En Friburgo
me interesa Hans Reiner¹ (Westphilo-
sophie).

21-X Hedwig Conrad-Martius.² Entre-
vista de dos horas (café).

Trabajó con Husserl en los
tiempos de Göttingen. El idealismo era
ya entonces posición de Husserl, pero
todos los discípulos estaban en
eso contra él (habrá muchas discusiones).
Simpatiza muy poco con el existen-
cialismo. Dice que la fiebre existen-
cialista aún no ha pasado. Yo insis-
to mucho en preguntar si el descubri-
miento de [las esencias y de ~~las~~] las
"leyes esenciales" ^{ha de} ~~puede~~ hacerse en un

¹ Prinz-Eugen-Str. 11

² München 25, Rindinger-
Str. 19

plano puramente abstracto desde el principio
o ha de hacerse sobre la realidad existente
que es penetrada fenomenológicamente en
su esencia y en sus leyes esenciales
(metafísicas, de necesaria posibilidad).
Me concede esto segundo (que yo tampoco
quiero presentar como exclusivo). Me
concede que en las determinaciones fenome-
nológicas de esencias (leyes esenciales)
de cosas que quizás de hecho no han
existido nunca, o que no nos son acce-
sibles como existentes (los ángeles, p.e.)
pueden quedar incertidumbres. Yo apunto
un temor a un excesivo platonismo en
la Fenomenología. Ella concede que
hay una afinidad con Platón. [Yo pienso
si no tenemos nosotros, a veces, dema-
siado ^{o excesivo} ~~mucho~~ platonismo en ese

³ Creo que se refiere al Parmenides

poder intui positivo y ciertamente esen-
cias y posibilidades que no se nos
presentan ~~presentan~~ ^{presentan} existentes de hecho].
Me dice que Aristóteles tuvo una visión
profunda de la naturaleza, de la que
no siempre se cae en la cuenta de la
riqueza. Lo esencial de la mirada
(Blick) fenomenológica es que las esen-
cias (leyes esenciales) son captadas [pe-
netradas] directamente y de una vez
(no inducidas o deducidas). Mi tenden-
cia a buscar las leyes esenciales en
el análisis de las experiencias [meta-
físicas] del sujeto humano le parece un
poco existencialista. Yo protesto que no
hay aquí nada de solipsismo (quas-
tió pontis, problema crítico), que para
mí la socialidad del hombre (por ej.,

niño-madre) es tan ~~innata~~ ^{originaria} ~~innata~~
dada como el sujeto mismo (y lo
mismo, en general, el mundo exterior).
Se trata sólo de que en nosotros mis-
mos el ser está más accesible ~~a~~
en su más profunda intimidad. Pe-
ro tampoco quiero decir que sólo el
sujeto preste campo a la fenomenolo-
gía. Ella insiste en que hay que
atender también a la naturaleza
exterior, incluso inanimada, desde
el punto de vista fenomenológico.
Insiste en la riqueza del ser de la
naturaleza. La entrevista es muy cor-
dial y simpática. Yo me pongo siem-
pre en plan de discípulo. Nos reímos
cuando ~~volvemos~~ ^{vuelve} a insistir cada uno
en su tendencia. Yo le pregunto cuál

¹ No entendemos con dificultad (medio en francés
y medio en alemán; hay que repetir para estar de
quero de que dos hechos entendidos).

le parece el problema más interesante hoy para la Filosofía de la Naturaleza. Me dice que quizá la causalidad. Aun en la naturaleza inanimada hay muchos planos y modos diversos de causalidad. Se refiere a su estudio sobre el tiempo (Conrad-Martius, Die Zeit, Köselverlag, München 1954). Prepara otro sobre el espacio. Yo le expongo cómo establezco yo la necesaria fundamentación del Deus en la moral al principio de mi obra Ética, Derecho e Historia. Le gusta mucho. Me dice que eso es auténtica Fenomenología. Le interesan mucho mis trabajos para elaborar un concepto fenomenológico de la obligación moral. Nos despedimos muy cordialmente. N.B. - Me dice que tanto el idealismo como

la hiper-apodicticidad (Die Philo. als strenge Wissenschaft) husserlianas - que, a mi juicio conduce al idealismo - son cosa pasada. No hay que concebir así la Fenomenología. Ella habló en una casa de estudio de los Dominicos (en Alemania) y los Profesores se encontraron muy concordes con ella en la conversación subsecuente.

1-XI: Tübingen. Conversación de más de una hora con el Prof.

Josef Möller (Jääthest. 23).

Bollnow [a quien no puedo abordar por encontrarse en París - tiene licencia este semestre] ha sucedido en la cátedra a Eduard Spranger (primero prof. en Berlín y después de la guerra en Tübingen: este según

1. Hablamos en alemán

la dirección idealista combinada con la Verstehende Psychologie; ahora está publicada) y tiene algo de esto, de Max Scheler (Fenomenología) y sobre todo de Dilthey, sobre el que ha escrito una obra voluminosa. Es prof. de Filos. y Pedagogía. Ha escrito sobre las Stimmungen (en plan de análisis fenomenológico). Es un fenomenólogo no metafísico, con la tendencia historicista de Dilthey (no hay principio de contradicción) y en conexión con la debensphilosophie. No es idealista, ni existencialista, ni pesimista. Más bien moderado y constructivo. Tiene bastante analogía con Ortega (mucho brillante como escritor; en la cátedra muy atractivo; más profundo

y exacto en su comprensión de los sistemas filosóficos que Ortega).

Le pregunto sobre Heidegger. No hay un cambio entre Sein u. Zeit I y los últimos escritos. Ya en aquél había elementos positivos. Las últimas posiciones no hacen sino desarrollar lo que allí había. El Seiende es el existente concreto y empírico. La Nada de S. u. Z. I es nada con respecto al Seiende (en su participación) pero no es nada en sentido absoluto: es el ser en sentido metaempírico (en su nominalidad) que en los últimos escritos es el Sein. Ahora bien, este ser es finito y relativo a nuestro conocimiento. No hay otro Sein posible para el filósofo. Lo

infinito no puede ser alcanzado por el conocimiento finito. Este no puede alcanzar la cosa en sí. La cosa en sí no es algo puro y simplemente distinto del fenómeno. El fenómeno (contra Kant) es la realidad misma en cuanto objeto de nuestro conocimiento. Esa misma realidad en cuanto objeto (real o posible) de un (originario) conocimiento divino es la cosa en sí.

- La relatividad a nuestro conocimiento del Ser (finito) de la Filo. de H. ¿implica idealismo? - pregunto. - Para H. la oposición idealismo - realismo es "scandalum Philosophiae".

¿y la cuestión de Dios? El filósofo puede preguntarse por el Absoluto,

pero no puede responder (el logos del filósofo - del hombre - es esencialmente finito). Sólo la Revelación de Dios podrá dar una respuesta. La palabra del teólogo es también finita.

En Freiburg tiene ahora la cátedra de H. (quien continúa teniendo lecciones en calidad de "emerito") Szilasi, que sigue por completo la dirección de aquel.

Son interesantes Max Müller y Eugen Fink (discípulo de Husserl; fenomenólogo más bien en sentido no metafísico ni positivamente realista - tampoco idealista - Prof. de Filo - Pedagogía, aunque personalmente filósofo).

Se pregunta si Heidegger continúa siendo esencial para la Filo. del Derecho.

(Me dice que ni ésta ni la ética son su dominio propio). Es indispensable el conocimiento de H. por su importancia en la Hª de la Fil. del Derecho, pero no en la construcción vigente de la Fil. del Derecho. Hoy la F. del Derecho es o positivismo (no necesariamente a-religioso: posición protestante de positivismo en el campo del Derecho y fe religiosa) o fenomenología y corrientes afines (ética de la situación, con más o menos carácter religioso).

En Freiburg interesante para la Fil. del Derecho Erik Wolf, protestante sinceramente creyente, orientado hacia un humanismo cristiano occidental, y ajeno al positivismo y (en razón de

todo ello) no muy lejano de una justa y profunda concepción iusnaturalista.

"En esta hora no hay en Alemania grandes figuras en el campo de la Fil."

Freiburg

5. XI. - Conversación con el P. Fagone. Acaba de terminar el curso (pendiente la defensa de la tesis): ha trabajado sobre Heidegger bajo la dirección del P. Dotz. Un semestre en Freiburg. Entrevista con H. que se mostró satisfecho de las interpretaciones y apreciaciones de Fagone. Según H., De Wachter no ha entendido nada de su pensamiento.

- Me preguntase H. como cuestión radical,

por el "sentido" del ser, lleva la impronta de la Fenomenología, pero al llevar la cuestión al ser está ya (desde el principio de su obra) en la Metafísica. La filo. de H. (siempre abraza a lo poético y a lo místico), transida de tan impresionante movimiento filosófico y metafísico, no puede menos de llevar en sí una aportación positiva, algo que hay que recoger. (Se refiere en particular a este respecto, entre otras cosas, a la "experiencia metafísica" y al sentido Heideggeriano de lo "onto-lógico"). Fagone proyecta publicar los siguientes artículos: 1º Posibilidad y límites de una interpretación de la filo. de H. 2º la pregunta originaria en H. 3º la superación de la metafísica

en H. 4º Verdad y libertad en H.

5º Filosofía y poesía en H. - H. mostró deseo de que el trabajo de F. se publique (se refirió a De W. en el sentido arriba indicado).

8.XI - Conversación con el Prof. Bernhard Welte (Prof. de Teol., Rector d.l. Univ.).

- ¿Cuál es la tarea, hoy, del profesor católico (sacerdote)? - le pregunto. - Llevar el Evang. a las mentes de hoy de una manera inteligible para ellos. Algo ha cambiado en la mente del hombre moderno (aun católico) después de Kant, del idealismo, de Nietzsche... de Heidegger. Se refiere a Alemania. Hay que buscar los aspectos positivos de esas corrientes de pensamiento, sin abandonar el contac-

¹ Hegel

to con la tradición, pero ensanchando el cuadro de esta (no sólo tomismo sino toda la Escuela, el agustinismo, los Padres). Es preciso que los profesores de escolástica en establecimientos eclesásticos tengan este espíritu. Pero además hay que hacer un trabajo con otros sectores que no son los seminaristas que se preparan p.º la Teol. y el sacerdocio.

Se parece que en la fenomenología hay direcciones y elementos fecundos. Ha producido una cierta renovación de la Teología en Alemania. Mi orientación hacia una Fenomenología sobre lo concreto en una experiencia metafísica le parece fecunda y justa. Está un poco - me dice - en la vía que lleva de Heidegger

a Heidegger. Yo me refiero a la necesidad de revalorizar el pensamiento abstracto y encuadrarlo en una Fenomenología de esa tónica. Pleno acuerdo. La conversación, mis puntos de vista, le causan visible impresión y satisfacción. Me pide con interés nombre y señas y que no me olvide de visitarle si vuelvo por Alemania.

Klaus Reiner.² Entrevista de hora y media (te). - En la Wertphilosophie (Wertethik) no hay que mantener la separación de valor y ser a la manera de Max Scheler. En la Ética del bien

¹ Hablamos también de España y de Alemania. En ésta hay una élite con inquietudes de tónica espiritualista (entre la juventud).

² Prinz Eugenstr. 11

y del mal hay que rechazar el carácter prevalentemente eudemonístico. de lo causado una gran alegría en contra en la Metaph. d. sittlich. Guten de Gaspar Nix una total superación del eudemonismo. Con todo prefiere la terminología "Wert" "Unwert" porque "Gute" "Böse" lleva siempre el equívoco del eudemonismo. Reconoce que tampoco la terminología "Wert" resulta enteramente adecuada por aquella separación de valor y ser con que se entendería al principio. Tampoco le agrada la doctrina agustiniana de que el mal consiste siempre formalmente sólo en algo negativo. Con la terminología valorística parece indicarse mejor que el Unwert puede consistir en positivo. Yo le hablo de la

complejidad de la tradición escolástica en este punto de interés. Me refiero a mi posición frente a la Wertethik y a mi planteamiento del problema de la obligación de interés. Nos encontramos en posiciones afines. Ha sido discípulo de Husserl en Freiburg. Me dice que para H. las leyes esenciales eran sintéticas y no analíticas. H. se oponía a la acusación, de que era objeto, de reducir las leyes esenciales a juicios analíticos. Reconoce que no queda claro en Husserl cómo y dónde captamos fenomenológicamente esas esencias. Cree que M. Müller y E. Fink trabajan en ese problema. Heidegger tiene de bueno que plantea el problema metafísico (más que Husserl). Pero la dominante preocupación por el problema metafísico le hace perder autenticidad en la des-

cripción fenomenológica (aunque tenga cosas muy buenas también en ese orden). Reiser ha expuesto sus puntos de vista ^{sobre} la ética en Das Prinzip von Gut u. Böse (que me regala y dedica) y en el libro Pflicht und Neigung (West Kulturverlag Anton Hain).

En la línea de la Wertethik está también Johannes Hessen con: Ethik, Grundzüge einer personalistischen Wertethik (Leiden, E. J. Brill, 1954).

Hablamos de Filo. del Derecho. El protestante Felix Flückiger, discípulo de K. Barth, ha escrito una Geschichte d. Naturrech. I (Altatum u. Frühmittelalt.) de carácter tendencioso; en la Biblia y en la Patristica no habría nada de una ley natural. Reiser en una recen-

sión lo ha refutado. Erik Wolf tiene una obra Rechtsgedanke u. biblische Weisung (Fischer-Verlag, Tübingen), donde trata de fundar el derecho en la Biblia, dejando a un lado la idea del derecho natural [concepción protestante de la corrupción de la naturaleza, también en cuanto al conocimiento natural]. Las obras históricas de E. Wolf (sobre Filo. del Derecho) están escritas con sentido histórico.

Para la Filosofía del Derecho es interesante el Prof. de Bonn Welzel, que ha publicado Naturrecht u. Materiale Gerechtigkeit (Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen).

9. XI - Conversación con Max Müller. -
de pregunta: ¿cuál es a su

juicio la cuestión más urgente y fundamental que tiene hoy planteada la Filosofía? - la de ensanchar el concepto de experiencia, superando la excesiva separación y contraposición con que en la neoscolástica han quedado Erfahrung y Denken.¹ Sobre esta respuesta, cambiamos impresiones acerca de la "experiencia metafísica". Se hace necesario delimitarla, distinguirla de la experiencia religiosa, p.e., analizar sus condiciones.

Husserl efectivamente - afirma M. - se queda demasiado en lo abstracto, ^{más bien} en un campo de relaciones lógicas o de principios éticos ~~excesivamente~~ excesivamente abstractos.

¹ Max Müller prepara un libro sobre este tema.

Heidegger dice: - el que ha hecho la experiencia de la fe ¿para qué va a filosofar? El dice que ha hecho la experiencia de "lo religioso" pero no de Dios. Según M. hay en H. un error sobre sí mismo. Su filosofía es ^{total ella} una filosofía de los "proaemula fidei", pero no quiere pasar de los proaemula. Parte demasiado exclusivamente de los presocráticos. El espíritu del hombre occidental se ha formado bajo el influjo de la Biblia, profetas, etc. Habría que prestar más atención a los Padres, a S. Agustín, etc. En S. Agustín la experiencia religiosa y la metafísica se presentan en unidad.

Conversación con Erik Wolf. - Le pregunto sobre las corrientes actualmente en vigor en Alemania en el campo de la Filosofía del Derecho. Del neohegelismo queda poco, Kelsen no tiene influjo ninguno (puede decirse enteramente pasado), el positivismo aparece solo esporádicamente y más bien en algún jurista positivo que en filósofos juristas. Interesa la dirección fenomenológica y el Derecho natural (con una diversidad de matices: pensadores católicos, evangélicos, tendencia idealista, etc.). Para esto último puede verse Thomas Wüsterberger (Mainz), Wege zum Naturrecht in Deutschland (1966-

48) en Archiv f. Rechts- u. Sozialphilos. 38 (1949) 98-138 y Neue Stimmen zum Naturrecht in Deutschland (1948-1951), ibid. 40 (1952/53) 576-597. Para la Fenomenología Wüsterberger, Recht u. Sein, 1954, Vittorio Klostermann, Frankfurt a/M. Le pregunto finalmente cuáles son a su juicio las cuestiones capitales que tiene planteadas la Filosofía del Derecho en nuestro tiempo. Me contesta que las dos cuestiones que a él más le interesan son la de las relaciones de la Filos. con la Teología y la de establecer una Ontología del Derecho (él cree que para llegar a una Metafísica del Derecho se necesita de la Teología).

11. XI - Conversación con Eugen Fink. -

Husserl procede por Umdenken de variaciones hasta que surge el núcleo invariante, la Wesenheit. Lo más decisivo y delicado es ese Umdenken. Su pensamiento no es especulativo. [No plantea el problema ontológico, metafísico]. Redanza el sentido adinámico del pensamiento ([radicalmente] distinto del gewöhnlichen Denken), propio del platonismo o del idealismo alemán. Su pensamiento está orientado hacia la matemática y la lógica. [Las "esencias" - leyes esenciales - que son vistas en el Blick fenomenológico de esencia, no son puramente analíticas].

¹ [Este trabajo no se realiza sobre puras ideas abstractas, sino sobre "cosas" reales o imaginadas].

Hay en la posición de Husserl un dogmatismo latente: se admite (sin hacer cuestión de ello) la correlación - correspondencia - universal entre lo que me aparece imposible [o, correlativamente, necesario: un invariante, una esencia] y lo que objetivamente es imposible. [No se plantea (en el sentido en que yo lo hago) el problema de "dónde" veo yo esas Wesenheiten y "leyes esenciales"]. No se plantea el problema del carácter sintético de los principios y las cuestiones ahí radicadas].

Frankfurt

13 - XI. P. Albert Hartmann. Conversación de 4 horas. Muy cordial y con verdadero (creciente) interés por su parte. El no ve que el sistema de represión coactiva estatal de la propaganda del error constituya un ideal (tesis) y el sistema de libertad una concesión a título de hipótesis. La tesis sería que no hubiera error y, consiguientemente, no se planteara el problema. Yo concedo que ese sería el ideal y que, supuesto que tal ideal no se realiza, sería lo mejor en segundo lugar que no fuera necesaria la represión coactiva de la pública profesión y propaga-

da de los cultos erróneos porque la intensa vitalidad del catolicismo salvaría los peligros de corrupción de la fe. Pero que, supuesto que tampoco esto se verifica, es mejor de lejos aquella represión - dentro de ciertos límites y con un sentimiento profundo del respeto debido a la libertad en esta materia -, y la consiguiente evitación de los daños de la fe, que tolerar la propaganda con la consecuencia de esos graves daños. Pero que todavía, en razón de otras circunstancias y de otros daños que, en esas circunstancias, puedan seguirse, podría ser mejor (y aun debida) la tolerancia plena. Creo que eso (la doctrina de la "plena tolerancia" = hipótesis) frente a la "límita-

ción de la tolerancia = (saltem relative) te-
sis") está claro en la parte central del
Discurso del Papa a los Junitas. Hart-
mann concede que esa parte del Dis-
curso está concebida en la línea
tradicional (todavía en vigor en
los tratados de Derecho público ecle-
siástico) de tesis-hipótesis (toleran-
cia = hipótesis). El pregunta: ¿En qué
apoyaría el Estado su derecho a
la represión, fuera del caso en que
sea necesario por exigencias de or-
den público, por razones del bien
común temporal en cuanto tal?
Yo contesto: en los principios mo-
rales de la cooperación material
mediata. El: - Pero aquí no tienen
aplicación, porque el Estado es para

lo temporal, y pertenece a su esencia
después libertad en este punto, no
meterse en él (^{no se trata} ~~por contingente~~, por contingente,
~~por contingente~~ ^{por contingente} la cooperación material mediata).
Yo: - El Estado encontraría un título
para su acción a favor de la verdad
en las relaciones del bien común tem-
poral a bienes superiores, que cualifi-
can el verdadero sentido de dicho
bien común (así como ciertas leyes de
eugenesia que, considerando en abstrac-
to el bien común material serían
oportunas, no lo son en razón de su
inmoralidad - por las relaciones del bien
común material a bienes superiores - y
así simpliciter no son conformes al
verdadero bien común temporal).

El Estado - dice el P.H. - es de des-
1 Hartmann ^{siempre} ~~siempre~~ dificultad en admitir que los de-
chos del que se equivoca no sean enteramente igua-

los natural. No tiene que meterse en
lo sobrenatural. Respondo: El derecho natu-
ral estará abierto a lo sobrenatural
mediante principios hipotéticos. De impre-
siona esta razón.

Yo insisto en la necesidad de en-
contrar una formulación filosófica (fi-
losóficamente inteligible) que pueda
servir como principio aplicable uni-
versalmente. La doctrina de la doble
medida (no igual para ^{católicos y disidentes} ~~católicos~~), funda-
da en razones teológicas (invenible-
mente ignoradas por la mayoría, po-
siblemente, de la humanidad) y
considerada como principio efectivo
inmediatamente aplicable a la
realidad social y política, consti-

do a los del que está en la verdad, aunque por
otra parte lo ^{reconoce} ~~aprovecha~~ (en principio) en

tuva a un juicio algo necesariamente
escandaloso y objetivamente contrario
a la equidad natural (por lo menos),
y por contingente un principio ética-
mente falso, cuya realización efectiva resul-
taría contraria a la misma ley natural
(sea ilícita e inhumana).

El P. Hartmann termina pidiéndome
que no deje de ~~dejar~~ ^{escribirle} des-
pués de leer su libro, indicándole
si algo me parece erróneo, etc.

15. XI. - Por la mañana. Conversación
con el P. Gaspar Nink. - To-
do lo que dice la Escolástica
es verdad, pero no llega a la últi-
ma aprioridad fundante, presupuesta

un pasaje de su obra Toleranz u. christlicher Glaube
(p. 191ss. ; mejor aún p. 225).

en todos nuestros conocimientos y afirmaciones. La "reminiscencia" platónica y "memoria" agustiniana tienen un profundo sentido. Es nuevo recta, a su juicio, la posición de Aristóteles. St. Tomás no se plantea el problema radical. Kant-Hegel y Husserl-Heidegger están llenos de sentido desde este punto de vista, pero se van por un falso camino (subjetividad trascendental; en Heidegger - que radicaliza a Husserl como Hegel a Kant - subjektlos, lo que hace a su filosofía tan difícil; el Sein de Heidegger no tiene nada que ver con el de la Escolástica). Según Nink la Filosofía es hoy "un caos"; se queda con frecuencia en empirismo, incluso

en la Escolástica [que refiere a la tendencia a una "experiencia metafísica"?]. Husserl no conocía a Hegel (se lo confesó a Nink, discípulo de su seminario en Freiburg). Según Nink, la última aprioridad fundante es - dentro de la estructura ^{interna} del ser - la esencia metafísica. La estructura del ser se entiende en sentido afín al escolástico (distinciones formales ex natura rei; aunque, para N., tampoco Escoto llegó al fondo). La aprioridad ^{fundante} del ser (pura natura que cualquier conocimiento o afirmación) en una luminosidad esencial al ser del hombre en cuanto tal. Nink ha unido siempre Filosofía y oración. La revolución de la estructura del ser (que da a la Filo., según él, un

rigor y precisión superior al de la Matemática) constituye para él una vivencia maravillosa (con matiz religioso).

15. XI. - Por la tarde. Johannes Hirschberger. Entrevista en su casa. Heilbronn. Visita a su Seminario en la Universidad. Me acompaña a casa en automóvil. - Pregunta: ¿Cuál es la tarea que tenemos hoy planteada los filósofos cristianos, que tiene hoy planteada la Filosofía? Responde: la cuestión es dónde conocemos las esencias. Le expongo un punto de vista sobre el problema: carácter sintético de los principios; evolu-

ción inconsciente de la Escolástica desde el platonismo medieval, quedando en descubrimiento la cuestión de los principios; imposibilidad de volver hoy al platonismo; necesidad de una experiencia metafísica. Asiente calurosamente. Me enseña a este respecto un artículo de Wilhelm Weischedel (Berlín), Zum Problem der Metaphysischen Erfahrung, en Zeitsch. f. Phil. Forschung, 91^{er} (1955) 421-430. El autor - me dice H. - es un discípulo de Heidegger, pero que sólo tiene un 50% de Heidegger. Hoy - continúa Hirschberger - tiene vivencia una Fenomenología que se acerca cada vez más a la Escolástica [profundamente comprendida]. Esto queda en mejor posición

¹ respondiendo a preguntas mías

que antes. Es un momento favorable para la Filosofía cristiana. Fenomenología y Escolástica deben complementarse. La Escolástica necesita beneficiarse de la capacidad de descripción de la Fenomenología.

- la corriente existencialista se mantiene poderosa. - El neokantismo estaba muy muerto, pero se ha empezado a publicar de nuevo últimamente Kantstudien. En Frankfurt hay un peligro de positivismo en los sociólogos (hay máquinas electrónicas para hacer las encuestas), que estudian los problemas desde un punto de vista empírico-sociológico y tienen mucho influjo, tendiendo a suplantar el planteamiento

y respuesta filosóficos de esos problemas, tanto ante el público (mediante artículos en los periódicos, etc.) como ante políticos, dirigentes, etc. (que les consultan mucho por el interés que tiene para ellos conocer el modo de pensar dominante en la sociedad). - De Nicolai Hartmann nos dice que es "una escuela barrera". No es profundo. Max Scheler genial, intuitivo, profético, más que sistemático. - En Filosofía del Derecho acercamiento al Derecho Natural (se dio en el mismo Radbruch), incluso en los protestantes (aunque tienen a veces reparos en venir a dar en el iusnaturalismo católico). Me cita como interesante

la obra de Walter Schönfeld, Die Geschichte der Rechtswissenschaft im Spiegel der Metaphysik (1943). La-renz es un puro oportunista.

17.XI. - Conversación con el P. Nell-Breuning (Prof. de sociología muy estimado y conocido en Alemania). - El derecho de gestión económica (es- trictamente dicho) no es una exigencia [absoluta] del derecho natural ni del contrato de trabajo. Por otra parte pueden convenir las partes libremente en un contrato de sociedad. Sobre esto no hay discusión. La di-

ferencia de N-B. con Gundlach está en esto: que el régimen de las empresas sea algo perteneciente al derecho privado ¿significa que el Poder Público no pueda intervenir por razón del bien común, imponiendo - por exigencias del bien común - determinadas formas sociales en el régimen de la empresa? (p.e. si no se atienden en sus propias exigencias las partes contratantes en el contrato de trabajo?). Gundlach, por lo que respecta al Mitbestimmungsrecht, opinaría que no y querría ver zanjada la cuestión en los Discursos del Papa. Pero los discursos

no dicen eso. - Me habla de la situación difícil que crearon en Alemania los Discursos (conocidos al principio sólo en un resumen). - La organización de los sindicatos pertenece en principio a la libertad de la iniciativa privada, no al Poder Público. Pero tampoco se excluye aquí la posibilidad de determinaciones del Poder Público en razón de una necesidad del bien común. - El ideal sería un sindicato único de sentido católico. Sobre el problema (que estaba planteado en Alemania y que acaba de resolverse en el sentido de secesión de los católicos) de

si es mejor sindic. único (no católico) o sindicatos católicos separados, habrá que contrapesar ventajas e inconvenientes en cada caso. Tiene la impresión de que en Alemania los católicos no influyeron suficientemente en los sindicatos (únicos) que se formaron después de la guerra; podrían haber influido más. La Iglesia y los católicos se han mantenido más alejados y reacios de lo que hubieran sido de desear. Ahora la creación de los sindicatos cristianos no está exenta de peligros (puede llevar al extremismo a los otros sindicatos y a los socialistas moderados).

Conversación con Helmut Coing, Rector de la Universidad, Prof. de Derecho Romano, Derecho Civil y Filos. del Derecho.

Antes del Nazismo habría habido direcciones de tipo sociológico, la corriente neopaganista (Stammeler, Kelsen), posiciones especiales en esta dirección, como la de Radbruch. Tampoco estuvo ausente la doctrina del Derecho Natural (Cathrein, E. Kaufmann - discípulo de Diltz, pero llegó a la convicción de la necesidad de fundar el Derecho en valores absolutos -). La dictadura planteó el problema de si

existe una norma racional que esté por encima de lo arbitrario. Esto produjo un movimiento hacia el Derecho Natural. - Hoy hay una tendencia a volver a un cierto positivismo, no bajo la forma del formalismo neokantiano (que le parece una corriente definitivamente liquidada), sino bajo la forma de un relativismo historicista (le resulta típica en esta dirección la obra de Carl Friedrich). Pero contra esta corriente se plantea la cuestión: ¿por qué hemos de aceptar esa herencia de la historia si no hay nada absoluto? En el relativismo historicista hay una cierta deserción frente al afrontamiento de los problemas. Otros - entre ellos Coing -

están empeñados en la tarea de fundamentar el Dcho en los valores (contra relativismo e historicismo). C. ha publicado Die obersten Grundsätze des Rechts, Ein Versuch zur Neubegründung d. Naturrechts (1947) y Grundzüge d. Rechtsphil. (1950). A la corriente del Dcho Nat. pertenece Fetscher en Tübingen.¹ Hans Welzel (Naturrecht u. materiale Gerechtigkeit, 1951) piensa en una especie de ontología jurídica de carácter intermedio (ciertos encuadramientos objetivos invariables que el Dcho no puede desconocer, pero al mismo tiempo tendencia a relativizar toda norma de contenido material). Una tercera

¹ Ha habido algún ensayo de Fil. del D. en la dirección existencialista (un discípulo

comente en el campo de la F. del D. en Alemania es hoy el logicismo (en esta dirección Klug, Juristische Logik, Heidelberg). Cualquiera que sea el contenido de las normas, su preocupación es ver el modo de reducir el Dcho a las fórmulas de la moderna lógica. El Prof. de Mainz Viehweg (Topik u. Jurisprudenz) se preocupa también de cuestiones de método. En el Dcho ~~existente~~ no había un sistema de contenidos deducibles, sino una colección de TOPOI. Sin embargo queda la cuestión: cuando estuviera completa la topica ¿no surgiría el sistema? Aunque este llevar a término la topica sea imposible a nuestro entendimiento, de E. Wolf. Pero el existencialismo es demasiado individualista. En el lo social queda tem-

no por eso ha de serlo objetivamente. la obra de Viehweg es muy interesante y no parece cerrada a toda concepción ulterior. Según Coing la lógica formal tiene una importancia que hay que hacer valer para el Derecho, pero no lo es todo. Su papel es relativamente reducido, porque el desenvolvimiento del Derecho está condicionado por el del sistema de los valores — de signo ético — y así tiene que romperse continuamente la cadena puramente lógica de deducciones. La tarea que se nos plantea en la actualidad es para Coing la de estudiar profundamente la doctrina del s. XIX ^{veremos} por un segundo término. Al llevarlo a la F. del D. se lo cambia por completo. Erik

(Nietzsche entre otros) para ver cuáles son los puntos (errores) de donde nace la oposición a la doctrina de los valores, donde está la raíz de los prejuicios contra los valores. La separación ser - valor de M. Scheler no hay que mantenerla. Hay que volver a establecer el verdadero concepto de razón, demasiado estrecho en Scheler y otros. lo que ellos llaman sentimiento y oponen a la razón sería para Coing una función racional.

Wolf es reacio a admitir contenidos materiales de valor absoluto en la fundamentación del Dcho.

Mainz

22. XI. - Conversación con Karl Holzamer¹ (Prof. ord. de Filo. y Pedag. y Presidente del Rundfunkrats des Südwesrfunks). Está presente el Dr. Josef Stallmach², asistente de Holzamer. - Hay que mantenerse en una línea media entre el apriorismo racionalístico o platónico y el empirismo. La inducción presupone los primeros principios (p.e. el de causalidad en su sentido más general). Esto lo adquiere el hombre (ya el niño, aunque no reflexivamente) en un contacto originario con la realidad, en un estadio de abstracción origina-

¹ Friedrich-Schneider-Str. 32

² Rheinallee 11

ria. Yo le comunico un punto de vista (los principios = sintéticos). Asiente calurosamente. (Holzamer no piensa precisamente en experiencias subjetivas, sino en el contacto con la realidad concreta - exterior y social -, en la originaria "experiencia metafísica" o "contacto originario revelado" del hombre con el mundo circundante, en conjunto. A una pregunta, responde que no le parece mal hablar de experiencia metafísica. - Hoy está de moda el existencialismo. La filosofía de los valores (fuerza la fenomenología se mantiene sobre todo en ética y Antropología filosófica. En ética interesan especialmente los problemas de ética ju-

ridica (fundamentación del Dcho, normas válidas por encima de la ley positiva). H. estima mucho a Nikolai Hartmann; cree que a la larga su influjo será más duradero que el de Heidegger; Hartmann ha hecho entrar al en la corriente de la Filo. alemana que viene desde Kant elementos que pertenecen a la Filo. prus.; pero solo adunite la Metafísica como Frage; en Hartmann la contraposición ser y valor o contraposición entre ente real y ente ideal, pero no queda claro lo que es el ente ideal, [no se eleva al verdadero ser metafísico donde estaría la clave de la solución]. Holzamer no es enteramente positivis-

ta en la valoración de la aportación de Heidegger a la Filo., pero no tan optimista como Lotz y Max Müller; hay demasiada turbulencia y frigidismo en la orientación de Heidegger. Hoy que revivimos la doctrina es-
colástica de la analogía.

El Dr. Stallmach me enseña el Seminario. El momento filosófico es de epígonos y llanura. Cree que en las universidades influye más Hartmann, aunque en el público está más de moda Heidegger. La orientación de los espíritus es netamente realista. Hay un afán de sinceridad y una desconfianza hacia las puras especulaciones. En los círculos no cristianos la Escolástica inspira siempre la desconfianza de ser

"una teología disfrazada".

Theodor Viehweg. Comida en su casa
(Ernst-Ludwigstr., Bundeheim b. Mainz)

Es Redactor de Arch. f. R. u. S. Ph.

Viehweg fue en Berlín antes de la guerra discípulo de C.A. Emge (Fil. del Decho, procedente de Harburg) y de Nikolai Hartmann, pero se orientó decididamente al realismo de este último. En Alemania el neokant. puede considerarse enteramente pasado; el hegelianismo tiene también muy poco influjo. Viehw. está en la dirección de Coing, etc. pero insiste en que el Decho natural

(me habla de que con el positivismo se suprimieron las cátedras de Decho natural - Decho nat., dice, es lo mismo que Fil. del Decho -; hoy hay cátedras de Fil. del D. en algunas Univ., pero en otras se ve la Fil. del Decho en las cátedras de Decho Internacional, p.e., o está acumulada con otras cátedras) no constituye una pirámide de normas deducibles (bajando desde el vértice). Tal concepción empezó con la Neuzeit y hay que rechazarla con decisión. [El método que propugna V. es fenomenológico: los principios aparecen en un Umdenken]. Se van haciendo combinaciones, hasta que aparece (se descubre, se revela) el principio válido. Yo le pregunté si habrá que admitir algunos principios de contenido ma-

terial y absolutos. Me dijo que sí. Me citó como interesantes las obras de C.A. Emge [cfr. supra], Einführung in die Rechtsphilosophie, 1955; R. Lohmann (Prof. de Hamburgo: idealista), Erkenntnistheorie; W. Sauser (de la dirección de la Lebensphilosophie), System der Rs- u. Sozialphilosophie, 1949; la próxima a aparecer de Erich Fechner, Rechtsphilosophie. Fechner (de Tübingen) es de la ^{orientación} escuela de Max Scheler (dirección filosófica hacia lo social del hombre).

Conversación con Fritz-Joachim von Rintelen. (En español. Té). - Habla-
mos del estado

de la Filo. en Alemania. El siente poca simpatía por el existencialismo, que - dice - tiene aún mucha fuerza, pero comienza a declinar. La filo. de v. R. es un West-realismus (v. R. fue discípulo - creo - y sucesor de J. Geiger; el Mac.-soc. lo depusieron de su cátedra). El relativismo historicista se da más en científicos que en filósofos. De Theodor Litt me dice que es de orientación francamente idealista. Ha escrito sobre Hegel. Me cita como interesante a Jakob Barion, católico, en Bonn. - En la zona este está Bloch en Leipzig (Rechtsphilo., materialismo dialéctico).

M.B. - El 23/XI saludé al Prof. Anton Hilckmann (amigo de los PP. Meseguer y Cénal, colaborador en Razón y Fe, habla bien español, Prof. de Filo. de la cultura). Hoy - me dice - hay en Alemania en la juventud una élite muy buena.

Bonn

25-XI.- Conversación con Werner
Schöllgen (Prof. de Moral).
Le pregunto sobre Situationsethik.

Me dice que hay que buscar el término
medio entre las posiciones extremas
de la Situationsethik y una moral
sociológica¹ monista (como la de Aristóteles y también Tomás de Aquino).
Lo cristiano es el pluralismo socio-
lógico (diversidad de formas socia-
les y culturales no sólo simul en
el espacio sino successive en el
tiempo. Sus ideas en este punto en
W. Sch., Die soziologischen Grundlagen
d. Kath. Sittenlehre. Patmos-V., Düsseldorf.
1953.

Me habla de la

¹ Bonn-Venusberg, Heinrich-Fritsch - St. 14

teoría protestante de los dos poderes (reinos),
espiritual y mundanal; la experiencia
de Hitler los ha llevado a cierta re-
visión de sus posiciones (preocuparse más
de una irradiación de lo espiritual
- Iglesia - en lo temporal a la manera
de los católicos). Para el pensamiento
protestante interesa Walter Künne, Politik
zwischen Dämon u. Gott, Eine christ-
liche Ethik des Politischen, lutheranisches
Verlagshaus, Berlin, 1954. También
Evangelisches Soziallexikon, Herausg.
v. Friedrich Karrenberg. Kreuz-V.,
Stuttgart, 1954.

Le pregunto acerca del problema de
la tolerancia. Me dice: En Alemania
el problema es el naturalismo. Nos
ocurre - a los católicos en general [no sólo

en Alemania] - que no damos impor-
tancia al matrimonio de una cató-
lica (piadosa) con un naturalista (ban-
tizado) y en cambio los matrimo-
nios mixtos (con un protestante cre-
yente, piadoso) constituyen un proble-
ma (barreras canónicas, abstinencia, etc.)
En Alemania si no van unidos
católicos y protest. no pueden vencer
al socialismo. En España la situa-
ción es muy distinta - El catolicis-
mo para los españoles es algo natura-
l y quasi-necesario. Puede, sin
embargo, por ~~es~~ ^{no} ~~un~~ ^{no} ser menos
consciente y personalmente mantenido. Yo
le hablo de la necesidad de que
el pensamiento español elabore
más profundamente sus ^{posicio-} concepciones

nes. El me dice que los españoles
debemos pensar también para América.

26-XI.- Conversación con Erich Kauff-
mann¹ (en su despacho del
Ministerio de Asuntos Exterio-
res). - Hablamos en francés.

Fue discípulo de Dilthey, Windelband
y (creo) Rickert. Ha trabajado en Stellen-
Insuaac., Constitucional y también
Administrativo. Se ha interesado siem-
pre por la Filo. del Dcho. Esta es
más filos. que derecho. Una aplica-
ción de la filos. al campo del dere-
cho. El ama mucho a Hegel,
que a su juicio no ha sido bien
comprendido. Le parece que Hirschberger

¹ Eibenweg 4

lo comprende mejor que se suele. El interpreta a Hegel en una línea de platonismo en un sentido realista. Le interesa especialmente S. Agustín y también S. Buenav. (la obra de Gilson sobre el espíritu de la Fil. medieval le parece muy interesante). Es indispensable estudiar a Kant y a Hegel y también el aristotelismo y su versión en la Filo. medieval. Coing le parece algo falto de base filosófica. No conoce suficientemente a Kant y a Hegel. A él le gusta mucho Stahl, aunque éste esté poco en la línea de las corrientes actuales de la teología protestante. A él le dicen: que su pensamiento es demasiado católico¹. S. Pablo se refiere a la ley natural, escrita

¹ Hace un gesto, sonriendo, como diciendo: ¡o que le voy a hacer!

en los corazones de los papas. Hay un plano intermedio para el Dcho Nat. y también para la Teol. natural. - El problema es la compatibilidad de los principios absolutos (que uno libran de caer en un relativismo sin fondo) y la comprensión de la Historia; esta comprensión le parece imposible sin principios absolutos. - A él le ^{impresiona} mucho el pensamiento de Maurion. Kelsen es paralelo tiene analogía con Duguit. Para el pensamiento de Kauffmann interesa el vol. 2 de 1936 del Recueil de Cours de la Academia Internac. de la Haya.

Conversación con Hans Barion¹ (Prof.
de Dcho Canón -

+ Helmholtzstr. 9

uico). - le visito por una involuntaria confusión con el Prof. de Filosofía Jakob Barion, pero le digo que me interesa hablar con él del problema de la tolerancia. Barion afirma [con razón] que el Discurso del Papa a los pintas italianos, no obstante su abertura y su existencia en la comunidad cristiana y en la tolerancia, cuando se llega a establecer el principio está plenamente en la línea tradicional: si ^{hubiera} que colocarlo en una región geográfica de las anteriores existentes, habría que hacerlo - me dice - en la de Otaviani y Segura¹. Para Barion hay en las posiciones pro tolerancia que se presentan contrapuestas a la posición tradicional,

¹ Los partidarios de la máxima tolerancia no acaban a leer el Discurso con objetividad.

una "ingenuidad" que él compara al "realismo ingenuo". Hay superficialidad y falta de reflexión y de conciencia sobre los verdaderos términos del problema. No se sacan las consecuencias de la tesis de "tolerancia a ultranza". Barion se refiere a la cuestión del matrimonio: se considera enteramente natural y legítimo que en Alemania se espiga, aun a los católicos, el matrimonio civil previo al matrimonio religioso (canónico, para los católicos). ¿Por qué? Según B. en un terreno estrictamente filosófico (pura filosofía) no se podía demostrar ninguna de las dos soluciones (matr. civil prev. o matr. canónico sin previo matr. civil). Concretamente, en la posición

no máxima tolerancia se ^{una serie de} introducen puntos de vista sin suficiente autocrítica y reflexión. Yo le expongo mis puntos de vista (necesidad de una elaboración más profunda de la tesis tradicional; el Discurso del Papa a los Jueves punto de partida - no punto de llegada o término - de una elaboración doctrinal), en particular el punto de vista fijado al fin de mi conversación con el P. A. Hartmann. Me dice¹ que le parece bien. Me aconseja que si escribo algo sobre eso procure apoyarlo con "autoridades".

¹ Creo que con sinceridad, aunque no con entusiasmo.

Köln

28. XI. - Conversación con Ingebrud Pape (Asistente del Seminario de Filosofía). - [Referencia del P. Colombo]. Nicolai Hartmann tiene cosas buenas (la Ontología regional le parece - a P. - excelente), pero no llega al último fundamento, en particular en Ética (fundamento de la obligación). Aquí no hay más dilema que el fundamento en Dios o el imperativo kantiano. Se preocupa el problema de libertad y causalidad [el mismo del que se ocupa Volkmann Schluck en sus prelecciones de este semestre: parte de la concepción kantiana de causalidad].

29. XI. - Bernhardt Lohbrink (Privatdozent)¹. Conversación de tres horas (café). - Me pregunta con interés por la situación del tomismo en España. Los manuales al uso (me enseña la Metaf. de Dezza) le parecen de un sistema demasiado hecho y cerrado. Hay que hacer una Filo. lebendig. Sto. Tomás está orientado hacia una experiencia metafísica² del ser. La obra de Gilson, *L'être et l'essence* le parece muy importante; el existencialismo (Heidegger) le parece filosofía "esencialista". La analogía es el problema central. En el Kant de la Ética está la analogía. No así (por lo menos tan plenamente) en Hegel. El neo-kant. de Marburg echó fuera al Kant de la

¹ Privatdozent. 55

² [un poco en el sentido en que yo le hablo]

Ética. En Hegel, Kant y Heidegger hay muchos elementos aprovechables, pero hay que transportarlos a otro plano; hay paralelismos o analogías con la verdad. En este sentido resultan fecundo y aprovechable para una profundización de la verdad. Dotz le resulta demasiado Heidegger. Marechal encuentra en Sto. Tomás a Kant; él (L.) encuentra en Kant y Hegel a Sto. Tomás. Volk.-Schl. es puro Heidegger, pero tiene una curiosidad e interés ^{en} ~~espíritu~~ abiertos. Quiere llevar conmigo a L. un seminario acerca de la obra de Przywara sobre la analogía.

Durante la conversación se ha presentado el Dr. Peter Scheibert, Privatdozent, que enseña Ostereuropäische Geschichte. Se interesa en la conversación y me recomienda que no dejes de visitar a Carl Schmitt. Salimos

junto y ceno con él. Según él la mentalidad soviética es paralela respecto a la mahometana: considera al materialismo dialéctico [mahometismo] como una superación de la religión [cristianismo]; no tiene sentido una vuelta atrás; si el mat. dialéctico falla habría que buscar algo más allá, pero no volver atrás. Me dice que es mucho más interesante Engels que Marx para comprender la mentalidad soviética. Según Schönbert la guerra fría será duradera: es una especie de guerra civil ideológica. No cree en el paneslavismo. En Rusia predomina un profundo nacionalismo en que se articula el sistema soviético. La situación de éste es por consiguiente enteramen-

te distinta en los otros pueblos incorporados a la órbita de Rusia.

30. XI. - Conversación con Paul Wilpert (casi dos horas) en el Thomas Institut. -

De Tomás hay que tomar el realismo (no aceptar los supuestos kantianos, al modo de Hareldal), pero no hay que quedarse con el tomismo como con un sistema hecho y cerrado. Hay que actualizar a Tomás. Él ha hecho un estudio sobre el modo de trabajo de T. a base del ms. autógrafo de C. G. Tomás hacía un plan a grandes rasgos, luego escribía unos capítulos, releía y modificaba el plan, trazándolo ya con sus pormenores. Dejaba amplios márgenes para

correcciones; escribía listas con esmero y tachaba con decisión. Escribía con ímpetu. Vivió en sí la tensión disparadora de las tendencias contrapuestas y estuvo en la vanguardia, sumergido en las corrientes más actuales y vivas del pensamiento de su tiempo. Su andadura le creó dificultades.

A W. le parece enteramente correcta una visión del problema de los primeros principios (evolución de la Escolástica en este punto, etc.).

Le parece que en los desarrollos de la ética de Kant (p.e. sobre la intención) hay algo aprovechable no como fundamento - que ha de ser la naturaleza, un fundamento antropológico [en sentido metafísico] - sino como pro-

cedimiento eurístico.

Me habla de la ética de la situación: inadmisible la demagogia de principios universales válidos, pero a veces en la situación concreta hay realmente un conflicto [¿de principios? ¿entre los principios y otra cosa?], que hay que superar por una decisión de conciencia. Puede ser que haya que abandonar de la norma, de que el sujeto debe arrepentirse, pero sin pecado. A veces se plantea una oposición entre la verdad y el amor. No siempre se ha atendido bastante a la intención (problema p.e. de la restricción mental con intención de engañar). [Son éstas cuestiones abiertas que se plantean. Problemas. Por lo demás ya entiendo con dificultad. Los desarrollos de W. durante esta parte del diálogo se

han movido en la dirección que se expresa.]

Para Aristóteles la dialéctica es algo intermedio entre la Sofística (que se contenta con la verosimilitud) y la Filosofía (que busca la verdad). La dialéctica es un instrumento de exposición, no de invención (en Arist.). Me habla de la "dialéctica" y de la "apodéctica".

Plettenberg (Westfalen)

2. XII. - Carl Schmitt¹. Convers. de 4 horas.

Te y cena con él. - Zubiri tiene un poder extraordinario de captación absorbtiva de sus discípulos (se refiere en concreto a Larrín y J. Conde). El pensamiento político de éstos

¹ Brockhausweg 10

es utópico y doctrinario (Zubiri no es político). Cree que olvidamos demasiado nuestra decisión contra el comunismo y debelación del mismo. A propósito de la convención de Ortega (sobre cuyo verdadero sentido tiene el mucha duda) recalca que toda afirmación es siempre respuesta a una pregunta y queda de algún modo determinada por ésta. Este problema le preocupa. - Según él la democracia por su intrínseca dialéctica desemboca en la "pregunta tatarica" en que cualquiera de las respuestas posibles es inadmisión (la falta de inteligencia de las masas conduce a un simplismo en la pregunta, que desemboca en la pregunta tatarica). Por otra parte el poder es una fuerza que arroja al mismo sujeto del poder. Esto

ocurrió con Hitler. - Soberanía es el poder de decidir sobre el Estado de excepción. - Alemania se encuentra en un estado anormal desde Völkisch. - Me habla de su decisionismo (a propósito de una obra Ética, Delito e Historia, de la que le regalo un ejemplar). Yo insisto en que los principios absolutos con contenido material son muy pocos y que hay que revisar continuamente los principios. El insiste en el decisionismo (positividad). Yo admito que hay un decisionismo (le hablo de las "conclusiones per modum determinatiōis" de St. Tomás), que el derecho natural es intrínseco y portador del positivo, pero que el decisionismo es sólo positivo (con validez jurídica) dentro del cuadro determinado por el derecho na-

tural.

Münster in Westfalen

3. XII. - Conversación con Joseph Höffner¹

(Sozialwissenschaft Universitätprof.).

Café. - Se habla de los problemas sociales de España (con sinceridad y objetividad, aunque juzgando más bien con cierta benevolencia). En Alemania se plantea el problema de la seguridad social en relación con el aumento de longevidad. El Mitbestimmungsrecht (en las industrias siderúrgica y del carbón con paridad de representación, en las otras un tercio para los trabajadores) no produce malos resultados.² La doctrina En Alemania en el ámbito de la industria (no de la

¹ doct. 7

² En este punto H. no se muestra inclinado a los puntos de vista de Grund.

agricultura) hay grandes capitales (en forma de paquetes de acciones en S.A.), pero en la calle ^{Casi} no se nota la diferencia. La doctrina del salario fam. absol. debido por just. commut. aun a los célibes le plantea la dificultad del derroche por parte de éstos en cosas superfluas. Hay que tener más bien al fam. relat. por vía de justicia social. Con todo admite que de suyo y en principio aquella doctrina es verdadera. El problema está en combatir al materialismo práctico (ideal del máximo goce) también en los obreros. Las cuestiones y las responsabilidades que se plantean hoy en primer término al sociólogo católico son las cuestiones de justicia social, de seguridad social, de salario y la

creación de un ethos del trabajo (contra el materialismo práctico y el puro afán de lucro): un ethos de sentido teológico y bíblico.

Hamburg

5.XII.- Conversación con Rudolf v. Lamm.¹-

Existe un derecho objetivo que es aquel que las masas obedecen de hecho. Pero esto, como tal, es pura facticidad, no es verdadero derecho. El deber jurídico no puede ser otra cosa que deber moral. Hay coincidencia absoluta entre derecho y moral. La moral es

¹ En Rechtshaus von Hamburg universität

más amplia que el derecho, pero el Derecho es una parte de la moral. Entiende el imperativo categórico de otro modo que Kant [a quien sigue: creo que, como una de las cuestiones capitales de la Fil. del Derecho, me señaló al principio de nuestra conversación la de "autonomía y heteronomía"]. Para v.l. no hay ley general (la primera fórmula del imperativo categórico de Kant es ^{por consiguiente} inadmisible), sino dictamen de la conciencia para un caso concreto. - Le pregunto si la conciencia se apoya en valores objetivos necesarios. - Hay algo - responde - que la conciencia juzga necesariamente. Nadie puede juzgar que $2+2=5$. En el orden moral no tanto, porque

siempre hay conciencias discrepantes, pero, con todo, se puede hablar de coincidencias universales. Esto nos puede servir para deducir principios válidos. Yo le dije: - ¿cómo superar por esta vía el empirismo y el psicologismo? El se rió y parece indicar que he puesto el dedo en la llaga. - No insiste en el formalismo y acepta que en el mismo Kant hay fórmulas del "imperativo categórico" bastante poco formalistas. - La separación kantiana de Derecho y Moral no se mantiene siempre en el mismo Kant: en la 1ª parte de Metaphysik der Sitten admite K. que en la base del derecho hay un Derecho Natural. - Refiriéndose yo a la doctrina escolástica medieval, acepta con

entusiasmo la fórmula de una "intuición de la conciencia". - En Alemania (me dice) fueron ^[o son] relevantes para la Fil. del Dcho el neokantismo y la fenomenología. Hoy el existencialismo está por todas partes, pero no se ve que pueda aportar nada para la Fil. del Dcho (se refiere a él con poco aprecio). Nadie quiere ya ser positivista, pero no todos superan el positivismo. Es lástima que la doctrina iusnaturalista medieval sea poco conocida (el mismo la desconoce). Hegel no le parece demasiado importante para la construcción de la Fil. del Dcho. Su dialéctica no se puede aplicar universalmente, sino sólo dentro de ciertos límites, condicionadamente. El materialismo dialéctico

es un ejemplo de adónde puede conducir una incondicionada aplicación de la dialéctica de Hegel. Kelsen no le hace ningún aprecio; pretende partir del neokantismo, pero su teoría es un puro ~~hacer~~ artificio sin contenido, cuyo presupuesto es pura facticidad empírica, puro positivismo.

Würzburg

10. XII. - Ceno con el Prof. Ulrich Stock (de Derecho Penal) ¹ y cambiamos impresiones sobre muchas cuestiones (también sobre las diversas tendencias en Derecho Penal). No es filósofo. Para lo que se refiere a los principios ~~fun-~~
¹ Al día siguiente tomo café con él (Traubengasse)

damentales en materia penal encuentra muy equilibrado a Sto. Tomás. Kant habría fracasado en este punto si hubiese inspirado en Sto. Tomás.

11. XII. - Conversación con el Prof. Hans Heyer. - Proyecta un viaje a España. Muy interesado en las cosas de E. se para todo el tiempo haciéndome preguntas. Como respuesta a mis preguntas me promete enviarme un libro suyo sobre los problemas filosóficos de la actualidad. Está preparando un Tratado de Fil., del que me enseña las capillas del 1^{er} vol. (referente a Erkenntnistheorie). Ahora trabaja en la Ética.

Prof. Friedrich-August Frhr. v. der Heydt. - Ceno en su casa en familia. Acopida cordialísima.

En Alemania se inició un movimiento hacia el Dcho Natural, pero quedó en los comienzos y ahora hay más bien una regresión de tono positivista. ¿Por qué no fructificó aquella vuelta al Dcho Natural? Para v. d. H. hay que desarrollar la doctrina del Dcho Natural en sentido jurídico. Un Dcho Nat. que se presenta como subsistente en sí mismo separadamente carece de sentido para el jurista (juez, abogado, etc.). Para v. d. H. el Dcho Nat. es el alma y el derecho Positivo el cuerpo. El Dcho Natural solo subsiste - con subsistencia jurídica - en cuanto encarnado en el Derecho Positivo. El Dcho

Nat. ha recibido un tratamiento exclusivamente filosófico. Así no ha podido interesar al poeta, que tiene que aplicar el delos positivo.

Entre el "normativismo" (criticado por Carl Schmitt) y el "decisionismo" de este último, propone v.d.H. "la responsabilidad" [como expresión de esa dialéctica entre delos Natural y delos Positivo que constituiría la esencia del delos].

Me habla de varios de los Prof. que yo he visitado anteriormente. El es católico y conservador (Freiherr v.d.H.). Con frecuencia sus juicios parecen acentuadamente negativos y severos.

München

15. XII. - Conversación con Helmut Kuhn¹:

- ¿Cuál es el problema más acuciante para la filosofía hoy? - Repensar la metafísica poniendo a contribución los elementos (problemas, análisis) aportados por la Filosofía de la existencia. El es menos optimista que el P. Lotz en la apreciación de Heidegger; el excesivo optimismo puede engendrar desorientación y confusión. Heidegger resulta muy negativo.² Es preciso hacer ver que en la metafísica tradicional (replantada, repensada) hay una solución para los problemas que plantea la Filo. de la existencia.^(NG2) - Nicolai Hartmann le parece más un coleccionador (con categorías más bien artificiosas, convencionales) que un

¹ Direktor d. Amerika Institut d. Universität. Ludwigstrasse 18. Domicilio: M. 13, Schellingstr. 10. la entre-

auténtico filósofo (metafísico). Su mayor aceptación es en los no-filósofos, que encuentran una satisfacción, un modo de contentar el espíritu (en el caos y atomización del pensamiento moderno: exceso de especialización, etc.) en esa posibilidad de catalogar ordenadamente toda la realidad. El concepto de ser de Hartmann es demasiado pobre, negativo. Queda escamoteado el verdadero problema filosófico y el espíritu se contenta con un sucedáneo [la palabra es mía] superficial. A Kuhn Heidegger le produce indignación, pero fecunda. N. Hartmann le aburre. - La filosofía de los valores nace de la necesidad de superar de vista en su despacho del A.I.

² Se pronuncia negativamente respecto a las posibili-

algún modo el nihilismo a que el positivismo (con su disolución del verdadero concepto de ser) conducía. Es algo que quedará como puro epifenómeno histórico. El ser no tiene sentido fuera del ser (separado del ser). Aun como terminología, el "valor" resulta peligroso por la originalidad imprevista económica^{de} que ^{está} afectado. Hoy no podemos filósofos desconociendo los problemas planteados por Kant y el idealismo, pero [no hay que partir de la posición idealista], el idealismo no le parece un camino pensable que haya que mantener. Hegel sigue teniendo un influjo enorme en todo el pensamiento alemán. (Péj. en los últimos escritos de Heidegger.) El gran defecto del pensamiento de Heidegger es la Metaph. clásica, que H. conoce bien, y que según H. acabará necesariamente [por su misma interna dialéctica] por destruirse a sí misma.

Heidel está en desconocer el valor
y la significación del sujeto perso-
nal humano. ^{N.B. A propósito de esto último me}
^{refiero a Kierkegaard. K. me}
dice tiene una enemiga contra la Filo. que ha anejado a
la moderna Teol. protestante a un protestantismo mayor
que el de antes a ser en este punto más protestante
que antes. Va infra después de

15. XII, tarde. - Conversación con Aloys Wenzl.

^{del campo}
Procede de la matemá-
tica y se preocupa de la Naturphi-
losophie. Para él ^{los} ^{problemas} ^{que}
hoy se plantean a la Filo. desde el
punto de vista de la Naturphil. son:
"planteas filosóficas" y desde el punto
de vista ontológico la problemática
suscitada por la moderna física (re-
latividad y física cuántica: p.e. proble-
ma de la simultaneidad cuando se
trata de objetos distantes). En este pla-
no las cuestiones más importantes le pa-
recen ^{intelectual} ^{expresión} ^{de la} ^{transformación} de lo que la
moderna física considera desde el punto de vista (pu-

recen el tiempo y la causalidad. 2) [Afon-
tar filosóficamente] el problema de la técnica.
la posición de la filós. frente a la técnica
ha sido demasiado negativa. Se ha acu-
sado demasiado a la técnica de tener
la culpa de la deshumanización y masi-
ficación del hombre moderno. La técnica
no es responsable del uso que de ella
se haga. la filós. debe afrontar el proble-
ma positivamente. [Debe educar al hombre
para saber servir de la técnica sin sucum-
bir a ella]. 3) Estudiar las cuestiones plan-
teadas por el materialismo dialéctico, su-
perior en ciertos aspectos al materialismo del
positivismo de hace cincuenta años. - Toda-
vía añade alguna otra cosa que no re-
cuerdo. A propósito de lo que él me dice,
le pregunto sobre el existencialismo. Según
mente) de lo expresable matemáticamente al punto de
vista no matemático del hombre ordinario.

él, el lenguaje de Heidegger ha intro-
ducido una confusión: había que tradu-
cir a Heid. al alemán. A los jóvenes
les pasa con el existencialismo como con
la pintura de Picasso: corren el riesgo
de entusiasmarse demasiado con cosas
que son ya de hace veinte años y
olvidan que su ~~propia~~ tarea ha de ser
crear ellos algo que constituya su
propia aportación. - Wenzl ha ex-
puesto sus ideas en dos libros: Philoso-
phische Grenzfragen der modernen Natur-
wissenschaft (Urban-Verlag, Kohlham-
mer Stuttgart, 1955) y (de próxima
aparición en 1956) Philosophie als Weg von
den Grenzen der Wissenschaft zu den
Grenzen der Religion (Sphyrä-Verlag,
Graz). - N.B. ha visitado que en su domicilio,
München 23, Bonnerstr. 24. - Sobre

Convers. con Helmut Kuhn (ver supra): N.B. 2. - Yo
le hablo de la nebulosidad de la con-
cepción del Sein en Heidegger. El me habla
de una especie de religiosidad sin Dios perso-
nal en H.; de que H. se funda en Hölder-
lin; de que hay allí una tendencia a
cierta mitología de carácter pagano que
le desagrada profundamente, le parece en-
teramente negativa (algo así viene a in-
dicarme con un gesto expresivo).

Conrad-Martius me dice que sus trabajos
tienen demasiado poco en cuenta los resulta-
dos de la moderna física. Sus concepciones
resultan más adecuadas en el plano de
la realidad biológica que en el de la
física.

Austria.

Viena.

20.XII.- Conversación con el Prof. Vedross en el Völkerrechts Institut de la Universidad. - Me pregunta con interés sobre Vitoria. Yo le hablo del problema del fundamento de la obligación y de mis estudios sobre él. Me dice que en Austria hay poco interés por la Filo. del derecho. Ahora se nota algo más de interés en los alumnos por el derecho natural, pero no hay quien quiera trabajar en el campo de la Filosofía del derecho. Para Vedross la falla de la escuela del Derecho nat. es que se contenta siempre con la afirmación general de que existe

¹ En general en el mundo científico hoy hay interés por el pensamiento de un derecho natural.

el derecho nat. y no baja a la formulación de principios concretos, a la aplicación a la realidad. [Se refirió también a la cuestión del carácter práctico del derecho natural de manera análoga a la de v. der Hegde². Yo le hablé del punto de vista de éste y del sentido en que, a mi juicio, puede admitirse]. Me ofrece admitirme la colaboración que yo quiera enviarle para su revista (en francés o alemán). Entrevista muy cordial. Hablamos en francés.

Leo Gabriel. - Conversación de casi dos horas. (En alemán. Nos entendemos bien). - Estudió en el Laurissium de Innsbruck (tiene el

² Vedross se refirió claramente a la necesidad de una norma que está sobre el derecho positivo, en la que el derecho positivo debe ser enjuiciado.

el Dr. en Filo. escolástica firmado por el P. Dedokowsky. Luego estudió en Viena filosofía (positivismo y logicismo del círculo de Viena). Con Heidegger ha tenido largas conversaciones.

La lógica de Viena¹ busca la exactitud, pero se queda en un puro formalismo y apriorismo (sólo podíamos pensar nuestro propio lenguaje; el contacto con la realidad quedaría reservado a una revelación, adivinación). En nuestro juicio hay un componente de realidad y un componente de lenguaje. Cuando el primero se reduce a 0 estamos en la lógica. Gabriel responde que cuando el primero se reduce a 0 el segundo también. El propone una Gestalttheorie.

¹ que ha tenido especial resonancia en Inglaterra, en Austria y en los países escandinavos; hay

lo central no es el concepto (como en el racionalismo) ni el juicio (como en Arist.), sino el sistema. No hay conceptos ni juicios aislados, sino que hay siempre (implícito) un sistema y un principio fundamental que es transcendente con respecto a la lógica (es metafísica). Lo más originario no es el pensamiento abstracto sino una experiencia (metafísica) de lo general, no en el sentido de abstracto, sino de totalidad. Pero la experiencia metafísica se conjuga en unidad con la experiencia empírica y con el pensamiento. A una pregunta mía me dice que esa totalidad es el Seiende mismo comprendido en su dimensión profunda, en sus relaciones, en su vinculación a lo transcendente. Habló largamente con Heidegger.

~~señala~~ un poco de remisión del positivismo hoy en esos países.

² Ahí el gran

de esta su concepción de la lógica y Heidegger le dijo que "llegaba demasiado temprano".

Lo mejor de Heidegger - me dice - es su distinción entre Seiende y Sein y la concepción de que el Seiende surge sobre algo más profundo y más originario, que es el Sein. Yo me refiero a la vaguedad del Sein en Heidegger, a su platonismo. El me dice que según Heid. el Sein es lo último a que puede llegar la Filosofía. El Sein es todo y no es nada (determinado). Más allá del concepto aristotélico de verdad ("adaequatio intellectus cum re") está el concepto platónico de verdad como theoria, descubrimiento, revelación o aparición de lo escondido. [Aquí me hay oposición entre los mentores del logicismo de Viena, Wittgenstein, del que me cita dos obras: Tractatus logico-philosophicus

realidad y el pensamiento - conocimiento - sino que la realidad, el fenómeno, o a la vez conocimiento, es conocida en sí misma]. También la Historia está dominada por el Sein, que es el fundamento de un destino histórico (como la Providencia por el cristianismo): últimas obras de Heidegger. Gabriel le dijo a Heidegger que en el cristianismo no se trata sólo, como en el helenismo, de Seiende sino que entra en juego der Seiende (el sujeto, la persona humana). Heidegger le contestó que eso era Teología. [Ver infra, al fin*].

Gabriel se muestra de pleno acuerdo conmigo en que el verdadero y recto sentido del Sein como trasfondo originario del Seiende es el mismo Seiende en su dimensión profunda y relaciones e implicaciones originarias: cada ser está vinculado a lo eterno y a lo absoluto y en cada ser está presente de algún y Philosophical investigation (publicado en alemán y en inglés).

modo lo eterno y lo absoluto por participación.

También con Jaspers ha tenido Gabriel intercambio. Lo que Jaspers propugna es un decisionismo frente a la situación. Ningún principio general aplicable. Gabriel le dijo a J. que el hombre para su decisión necesita principios orientadores. Jaspers contestó que eso podía estar bien para la masa [pero que la élite se exponía así a la pérdida de autenticidad].

Sartre hablando en Viena en un círculo reducido afirmó que su ateísmo era provisional; que si algún día tenía una revelación, una vivencia de Dios y Dios le resultaba interesante dejaría el ateísmo. A la reunión asistió algún prof. de Teol. sacerdote. [Gabriel

subraya el sentido de fíjolo cínico de esta posición de Sartre].

Gabriel ha prologado una traducción de Marcel. Conviene conmigo en que este es demasiado Dichos.

* De Heidegger me dijo que le tiene verdadero horror a la lógica. (La preocupación de exactitud de la lógica puede tener un sentido oportuno como reacción contra el alogismo, la tendencia poética [pseudo-mística] de estas corrientes. Hay que hacer una crítica no sólo del pensamiento, sino también del lenguaje). Según Heidegger la Filosofía no puede afirmar nada sobre Dios. Si la Filos. habla de Dios, habla del Seiende.

Para terminar me habla Gabriel de que a su clase asisten 800 alumnos (últimamente unos 500: ha bajado la matrícula en la Universidad)

¹ [La H. hay un gran impulso pero que viene a disolverse entre tanta oscuridad]

de todas las facultades; de que esto origina celos; de la situación difícil de un profesor católico (sólo 3 católicos entre 60 profesores de la Facultad); de persecuciones o acoso de que se le hace objeto. Me pide oraciones que le ofrezco muy cordialmente.

Innsbruck

24. XII. - Karl Rahner. Conversación larga (hora y media). - le pregunto:
¿cuál es a su juicio la tarea y la responsabilidad que se plantea en el momento actual al profesor o pensador católico (filósofo o teólogo)?
- Es pregunta difícil - me dice. Hay

un problema - continúa - que quizá lo sea para nosotros y en España no se plantea. Con una gran confianza en la fuerza de la gracia habría que afrontar la tarea de enfrentar lo que somos y lo que llevamos dentro como hombres de nuestro tiempo (mentalidad auténticamente personal, sinceridad profunda) con el contenido de la doctrina católica. Esto resulta inabordable, tal como de hecho la presentamos, conforme a una tradición dematizada estereotipada, para muchos hombres de hoy. Me refiero algún caso extremo de hombre que querían creer y no pueden: cuando se les exponen los fundamentos de nuestra fe es algo para lo que no hay en ellos receptividad ninguna (como si un monje del Tíbet me diera

a un cuento de su doctrina religiosa). Por otra parte en muchos católicos hay una disgregación anímica interior - casi psicopática - entre su fondo auténtico de hombre de hoy, que ellos mantienen reprimido, y la fe que se sostiene encima sin llegar a informar [psicológicamente] aquella personalidad profunda.

A este respecto le pregunto sobre la "Teología nueva". Cree que hacen imprudentes e incautos [y en último término superficiales] al abordar el problema: no se trata de apropiarse lo que hay en el medio (pensamiento filosófico contemporáneo no católico) para vaciar en esos moldes la doctrina católica, sino de re pensar nosotros y buscar nosotros

los moldes adecuados de esa doctrina [dentro de la fe genuina y recta comprendida y utilizada tradición - sin duda -] en comunión con la situación espiritual del hombre moderno [y con nuestra propia situación espiritual sinceramente reconocida y ^{enfrentada} buscada].

Hay cosas en nuestras formulaciones tradicionales (p.e. doctrina sobre las indulgencias, doctrina del Papa - Vicario de Xto.) que son puras y simplemente verdaderas y no contienen nada de falso, pero que - así propuestas - son inabordable para la mentalidad moderna y con fundamento [que podría estar en una estereotipia de las fórmulas que tiende a empobrecer la visión total y profunda del contenido]. Se podría decir en cierto sentido que el hombre moderno tiene una idea dematizada

de grande de Dios y esto le hace equi-
dularse de nuestra doctrina, encontrando-
la antropomórfica, etc.

Yo le digo que a mi juicio ese probl-
ma se plantea también en España, pero
en una escala mucho más reducida
(por lo mucho que queda en España
de espontaneidad de la fe sencilla). Por
eso precisamente sería mayor la respon-
sabilidad de disculpar en España el
problema, de dejarlo sin solución. Le di-
go que a mi juicio España debe apor-
tar algo al catolicismo mundial, pero
para esto tiene que profundizar en
catolicismo (sin perder los valores caracte-
rísticos que le son propios) y vivir en
diálogo con el catolicismo universal.

Antes de ese tema principal le pregunté

acerca de las ideas expuestas en su artículo
Was die Frage eines formalen Existenzialtheismus,
^{incluido} publicado en Karl Rahner, Schriften zur Theologie,
t. 2, 1955, pp. 227-246. Me dice que la cuestión
de una ética existencial está relacionada
con la teología de los dos primeros modos
de elección de los Espirituales, que en general
no hemos elaborado. La conducta debida
en concreto queda muchas veces ^{enteramente} determina-
da por los principios universales (p.e. sólo
hay dos posibilidades de acción y una de
ella queda excluida por los principios). Pero
esto es más bien por accidens.

En relación con este tema y algunas
cuestiones que se suscitaban en torno, le
hablo yo de que la inquietud e incluso
desequilibrio que algunos notan en nuestra
juventud, por lo que respecta a un campo

de experiencias personales, no puede atri-
buirse, a mi juicio, a un retraso en
el advenimiento de la pubertad en senti-
do psicológico (no somático). Tal retraso no
existe. El me dice que, a su juicio, lo
que ocurre es que hoy el contenido de
la personalidad humana se ha hecho
más complejo y más rico (más
complicado). De ahí que resulte más
difícil y requiera más tiempo lle-
gar a la madurez y el equilibrio.

ANEXO II. LA FIGURA DE DíEZ-ALEGRÍA A TRAVÉS DE LOS DIARIOS ABC Y LA VANGUARDIA

La proyección pública de José María Díez-Alegría tiene una repercusión directa en los medios de comunicación. Este testimonio lo evidencian dos periódicos en la vida social española como son el ABC desde su ideario católico conservador y La Vanguardia española de la burguesía catalana. Es interesante la comparativa de ambos sobre el tratamiento de la figura de Díez-Alegría durante medio siglo.

ABC	LA VANGUARDIA ESPAÑOLA
<p>1. Década 50</p> <p>✚ La primera noticia que recoge sobre José María Díez-Alegría, es el Domingo 10 de febrero de 1952, en su página 36, en la Edición de la mañana, donde presenta la Asamblea de la Sociedad Española de Filosofía en su Asamblea General anual la renovación reglamentaria de la Junta de Gobierno, donde son elegidos como vocales: José Pemartín, Antonio Millán, Manuel Mindán, José María Díez-Alegría, José Luis Aranguren, Alfonso Candau.</p> <p>✚ El domingo 29 de enero de 1956, página 78, el ABC anuncia la colaboración de Díez-Alegría en la Revista <i>Theoria</i>⁵, en concreto en el número nueve. Junto a él, en este número intervienen otros intelectuales prestigiosos en sus respectivas especialidades: Niels Bohr (Premio Nobel de física), Michele Federico Sciaca, Juan David García Bacca, Julio Palacios, Gustavo Bueno, Luis Martín-Santos, Eugenio D'ors, Santiago Antón, Constantino Lascaros-Commeno, Carlos París, Miguel Sánchez-Mazas, Curí Christian, Eduardo H. Del Busto, Víctor Sánchez de Zavala, José</p>	<p>1. Década 50</p> <p>○ El jueves, 22 de noviembre de 1956, página 30, La Asociación Católica de Dirigentes anuncia la conferencia pública de José María Díez-Alegría sobre <i>El régimen de salariado y sus problemas</i>.</p>

⁵ Díez-Alegría interviene también en el número 3, de la *Revista Theoria* (Revista de teoría, historia y fundamentos de la ciencia). DíEZ-ALEGRÍA, J.M^a, "Un texto escolástico acerca del indeterminismo físico", *Theoria* 1955, pp. 143-144. Esta es una comunicación que ya había presentado a la III Semana Española de Filosofía. Resaltamos algunas ideas de dicha comunicación: "Luis de Molina no ha visto repugnancia metafísica en el hecho de que una causa no inteligente ni sentiente pudiera producir un efecto contingentemente, es decir, sin estar determinada en sí misma previamente a producir un efecto más bien que otro. Molina ha captado bien la distinción entre causalidad (el efecto supone una causa) y determinismo físico (el efecto determinado supone una causa determinada previamente a producir ese determinado efecto). Para Molina no sería absolutamente imposible en principio que una causa ininteligente (no volitiva) e incluso no sentiente pudiera producir efectos (causas) sin estar sometida al principio del determinismo físico. Cree, no obstante, que en concreto tales procesos causales no pueden darse naturalmente en el mundo físico....notaremos la amplitud de horizontes y de problematismo, y la libertad de espíritu de la escolástica del quinientos...el moderno indeterminismo físico no se refiere solamente a una supuesta indeterminación a priori de los procesos causales del mundo físico, sino también a una indeterminación de la individualidad de las partículas, que quedarían reducidas a valores de probabilidad..."

<p>María Díez-Alegría, M. Engelson, Raimundo Drudis-Baldrich, José Córdoba Trujillano, Manuel Marín Salcedo, José Gallego Díaz, Ramón Sugranyes de French.</p>	
--	--

ABC	LA VANGUARDIA ESPAÑOLA
<p>2. Década 60</p> <p>✚ En 1964 tenemos una única alusión a Díez-Alegría, concretamente el viernes 16 de octubre de 1964, página 86, donde se hace eco de la extraordinaria obra Libertad religiosa. Una solución para todos.</p>	<p>2. Década 60</p> <ul style="list-style-type: none"> ○ En el Consejo Superior de Investigaciones Científicas ha celebrado reunión la sección española de la Sociedad Internacional "Francisco Suárez". Presidió el acto José Ibáñez Martín y Pedro Rocamora expuso la colaboración de la entidad en el cuarto centenario de la Universidad de Evora. El secretario de la sociedad Antonio Becerra Bazal analizó el estado actual y el futuro de la entidad y el padre Eleuterio Elorduy y Juan Beneyto hablaron del aspecto científico de la sociedad y de la canonización del padre Francisco Suárez. También tuvieron un recuerdo por la triste pérdida de Enrique Gómez Arboleya gloria de las letras españolas. Finalmente se procedió a la renovación de la Junta de Gobierno: presidente José Ibáñez Martín, vicepresidente Pedro Rocamora Valls, Secretario Antonio Becerra Bazal, tesorero Manuel Reventós y Noguer y vocales Eleuterio Elorduy, director de la sección científica Juan Beneyto Pérez, Santiago Montero Díaz, Juan del Rosal, José maría Díez-Alegría, Eusebio Rey Carrera. ○ Sábado 12 de marzo de 1966, página 29, Clausura de la Semana de Estudios Empresariales para Latinoamericanos, habló Díez-Alegría para señalar que no habrá desarrollo integral si no hay un cambio de las estructuras y costumbres del Comercio Internacional, preguntándose si las grandes potencias económicas y comerciales están apoyadas sobre sistemas liberales, ¿Se pueden cambiar las costumbres comerciales?. Destacó la política chilena de Frei. Díez-Alegría terminó su disertación diciendo que la exigencia cristiana del desarrollo integral es el respeto de la persona humana de todos. Fue muy aplaudido. ○ 15 de marzo de 1966, página 27, Se presenta la Conferencia de Díez-Alegría en el Forum Verges sobre <i>la actividad económica según la Constitución Pastoral sobre</i>

	<p><i>la Iglesia en el mundo moderno. Esquema XIII.</i> Es la primera de un Ciclo organizado por el Instituto Católico de Estudios Sociales.</p> <ul style="list-style-type: none"> ○ Jueves 17 de marzo de 1966, página 36. II Conferencia de Díez-Alegría en el <i>Forum Verges</i>, en torno a <i>La Doctrina de la Iglesia sobre los bienes materiales</i>, que se centro en torno a la propiedad privada. ○ Viernes 20 de octubre de 1967. El cardenal Koenig, arzobispo de Viena, había de presentar en una conferencia de prensa el primer volumen de una enciclopedia en cuatro tomos titulada <i>El ateismo contemporáneo</i>, en la que han colaborado especialistas de todo el mundo. Entre los españoles estaban José María Díez-Alegría, J. González Caminero, José María González Ruiz, Francisco Goyenechea, Antonio María Javierre y Ceferino Santos.
--	---

ABC	LA VANGUARDIA ESPAÑOLA
<p>3. Década 70</p> <p>✚ El Domingo 11 de octubre de 1970, en sus páginas 29-30, el titular es Padre Díez-Alegría: Iglesia política y orden temporal cuyo contenido gira en torno al peligro que tiene la Iglesia de hacer política sobre la base de una concepción demasiado totalitarista, heredada de la Edad Media y de un concepto integralista de la relación Iglesia-Estado, sobre todo en la cuestión del divorcio. En cuanto a la libertad civil, la Iglesia debe querer para los demás lo que quiere para sí y que no necesita más libertad que la que deben tener todos. El cristianismo auténtico incidirá en el orden temporal a través de la conciencia creyente dentro de una sociedad pluralista y libre, fundamentalmente sobre el diálogo y la participación. La Iglesia debe promocionar los valores fundamentales como la fraternidad, la comunidad de bienes, el trabajo con espíritu de servicio a la sociedad y el empeño en que existan medios materiales suficientes para todos.</p> <p>✚ El martes 13 de octubre de 1970, en la Edición de Andalucía, en sus páginas 85-86, el padre Díez-Alegría insiste en otro artículo que debe prevalecer las comunidades eclesiales que expresan su sentir lícitamente en cuanto a denunciar ético-profesionalmente a favor de los derechos del hombre.</p>	<p>3. Década 70</p> <ul style="list-style-type: none"> ○ Sábado 10 de octubre de 1970, página 7. En el Colegio Oficial de Médicos se ha desarrollado la segunda charla del curso Centenario de Arboleya a cargo de José María Díez-Alegría, que habló sobre <i>La evolución de la Doctrina de la Iglesia sobre la propiedad</i>. ○ Sábado 5 de diciembre de 1970, página 10. Explica que Díez-Alegría ha escrito en la Hoja Diocesana de la Iglesia de Asturias: "Esta Hora", donde fundamenta la doctrina de la libertad sindical efectiva en la <i>Gaudium et spes</i>. ○ Domingo, 21 de marzo de 1971, página 33. Se anuncia el Curso especial que va a impartir José María Díez-Alegría sobre Visión cristiana de la economía en el Instituto Católico de Estudios Sociales. ○ Miércoles, 14 de julio de 1971, página 38. Declara el padre Díez-Alegría que España, históricamente, fue siempre un país de tolerancia, en unas declaraciones al periódico sacerdotal "Incunable". La intolerancia vino en el siglo XVI, pero fue un fenómeno general, tanto entre protestantes como católicos. ○ Sábado, 13 de enero de 1973, página 21. Se escribe sobre el libro <i>¡Yo creo en la esperanza!</i>. Expresando que ha producido impresión en Roma.

<p>✚ En 1971, el martes, 1 de junio. En Edición de la mañana, en sus páginas 53-54, en el apartado de libros nuevos, en el homenaje a Xavier Zubiri, se presenta la obra, en la que colabora Díez-Alegría.</p> <p>✚ Sábado 13 de enero de 1973, en la Edición de Andalucía, página 39, hay un titular llamativo: Libro contestatario de un jesuita español, describiendo su libro <i>¡Yo creo en la esperanza!</i>.</p> <p>✚ El sábado 27 de enero de 1973, Edición de Andalucía, página 33, escribe el periódico sobre las consecuencias del libro <i>¡Yo creo en la esperanza!</i>. En concreto el titular de la noticia es: Paro docente en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Comillas en Madrid. Explicando que profesores y alumnos han efectuado un paro docente al objeto de reflexionar sobre la situación creada ante la prohibición de que el padre jesuita Díez-Alegría catedrático de la Universidad Gregoriana de Roma, dicte el curso, a los alumnos de 5º curso.</p> <p>✚ Sábado 3 de febrero de 1973. Edición de Andalucía, página 16, se sigue escribiendo sobre el libro <i>¡Yo creo en la esperanza!</i>. El padre Urbano Valero indica que la Compañía de Jesús no puede asumir responsabilidad alguna.</p> <p>✚ Viernes 9 de febrero de 1973, página 28. Edición de Andalucía. El padre Díez-Alegría hace una justificación de su libro <i>¡Yo creo en la esperanza!</i>.</p> <p>✚ El lunes 22 de febrero de 1973, en la Edición de Mañana, páginas 61-64, se vuelven a hacer críticas al libro <i>¡Yo creo en la esperanza!</i>. El que las realiza de forma contundente es José María Ruiz Gallardón, que desmenuza en cuatro páginas los distintos aspectos del libro: Obediencia, religión...</p> <p>✚ El sábado 24 de febrero de 1973, en la Edición de Andalucía, página 73, hace crítica del libro Ricardo de la Cierva, que titula <i>La lid abandonada</i>.</p> <p>✚ El martes 27 de febrero de 1973, en la edición de mañana, página 51, se notifica el secuestro de la Revista El Ciervo. Esta edición contenía un artículo especial sobre Díez-Alegría a propósito del libro <i>¡Yo creo en la esperanza!</i>. Y un artículo de Salvador Blanco Piñan titulado "¿Es evangélica la violencia en caso de injusta agresión?" que, al parecer, es el motivo del secuestro de este número de la revista.</p> <p>✚ El 1 de marzo de 1973, edición de la Mañana, páginas 53-54, hay una segunda parte de la crítica al libro</p>	<p>○ Sábado 27 de enero de 1973, página 21. Seguimos con los problemas de la obra <i>¡Yo creo en la esperanza!</i>. Conflicto académico en la Universidad Pontificia de Comillas por la cancelación de un curso que debía dar Díez-Alegría.</p> <p>○ Martes 6 de febrero de 1973, página 22. El provincial de España de la Compañía de Jesús, Padre Urbano Valero, ha dirigido una carta a los obispos españoles en torno a la publicación sin licencia eclesiástica alguna del libro <i>¡Yo creo en la esperanza!</i>.</p> <p>○ Viernes 6 de febrero de 1973, página 25. Díez-Alegría hace una justificación de su libro <i>¡Yo creo en la esperanza!</i>. Y el apoyo que le muestran jesuitas de la ciudad Condal.</p> <p>○ Viernes 23 de febrero de 1973, página 22. El padre Díez-Alegría exclaustro de la Compañía de Jesús. La prensa le dedica un amplio espacio al libro.</p> <p>○ Jueves 1 de marzo de 1973, página 23. Recogen las declaraciones de Díez-Alegría al diario "El Ideal Gallego", donde manifiesta que el cristianismo es profético por eso incide en el orden temporal. Toda sociedad occidental esta fundada sobre el culto al dinero. Además el artículo recoge que Díez-Alegría no ha podido dictar sus conferencias programadas en La Coruña por no tener autorización gubernativa.</p> <p>○ El sábado 3 de marzo de 1973, página 25, manifiesta Díez-Alegría que el futuro del cristianismo depende que sea vivido como una religión de amor, de justicia y de esperanza, estas palabras las pronunció en la Conferencia que impartió en el Casino Pontevedrés. También dedico tiempo al libro del teólogo germano-norteamericano Luckmann, <i>La religión invisible</i>, admitiendo que el análisis que realiza Luckmann sobre el futuro del cristianismo no es suficiente.</p> <p>○ Domingo 4 de marzo, página 21, se escribe un artículo sobre la carta del padre Arrupe a la Universidad Pontificia de Comillas que reitera su decisión de que el padre Díez-Alegría no profese un curso de Ética en la Facultad de Filosofía.</p> <p>○ Miércoles 29 de marzo de 1973, página 27. El titular es le siguiente "L'osservatore Romano" comenta el caso del padre Díez-Alegría. Ek mismo Díez-Alegría reconoce que San Ignacio planteaba que la conciencia tiene primacía sobre la obediencia.</p> <p>○ Jueves 13 de diciembre de 1973, en su página 23, se</p>
--	--

¡Yo creo en la esperanza! de José María Ruiz Gallardón.

✚ El viernes 2 de marzo de 1973, en la edición de la mañana, página 29 se publica la carta del Padre Arrupe a la Universidad de Comillas con motivo del curso que en ella debía dictar Díez-Alegría.

✚ El sábado 3 de marzo de 1973, en la edición de Andalucía, página 48 sale nuevamente la carta de Arrupe.

✚ El viernes 16 de marzo de 1973, página 80 hay un artículo titulado: Díez-Alegría un jesuita discutido.

✚ El miércoles 28 de marzo de 1973, en la edición de la mañana, páginas 41-42, respuesta de Díez-Alegría a tanta polémica, planteando que como católico respeta la tradición y se encuentra ligado a la Iglesia.

✚ El jueves 12 de abril de 1973, en la edición de Andalucía, página 53 reseñan las conferencias de monseñor Iniesta, obispo auxiliar de Madrid y de Díez-Alegría, en Oviedo y Gijón respectivamente, sobre Ser pobre es una condición para pertenecer al Reino de los cielos. El mismo texto aparece el viernes 13 de abril de 1973, edición de la mañana, página 49.

✚ El Sábado 21 de abril de 1973 en la edición de la mañana, publica el periódico, que al parecer a José María Pemán le preguntó una de sus hijas, religiosa, sobre el libro ¡Yo creo en la esperanza! de Díez-Alegría, y respondía así el Académico de la Lengua: "Querida hija mía, me preguntas sobre el libro...conocí a su autor hace muchos años cuando trataba de publicar en la editorial Escelicer un libro que sus superiores no le autorizaban...".

✚ El domingo 22 de abril, en la edición de la mañana, página 16, página 16 Díez-Alegría contesta a José María Pemán, diciéndole que ha caído en un error, ya que el libro a que se refiere no es de él sino del padre Ruiz Ayúcar.

✚ El 26 de abril de 1973, en su página 3, Luis María Ansón escribe una crítica seria al libro ¡Yo creo en la esperanza!.

✚ El 13 de diciembre de 1973, edición de la mañana, página 48, explica el periódico que se ha producido una multa de 25.000 pesetas que le ha sido impuesta al reverendo Juan Mas Ardiaca, cura ecónomo de la parroquia de Balaguer por haber organizado un conferencia a cargo del padre Díez-Alegría sobre Los derechos del hombre según la doctrina actual de la Iglesia. La misma autoridad gubernativa impuso otra multa de 25.000 pesetas a Díez-Alegría por haber pronunciado la citada conferencia.

hace eco de las multas que tiene que pagarse en Balaguer por apostar porque Díez-Alegría impartiera una conferencia.

○ Martes 19 de febrero de 1974, página 20, redactan un texto en el que mantienen que Díez-Alegría ha sido polémica nacional.

○ Jueves 20 de marzo de 1975, Díez-Alegría se desvincula oficialmente de la Compañía de Jesús.

○ Viernes 6 de junio de 1975, página 30. Se presenta en el Hogar del libro la colección "*El credo que ha dado sentido a mi vida*", participando en el encuentro José María de llanos, José María Díez-Alegría, Alfonso Carlos Comín y José María Gil Robles.

○ Viernes 29 de agosto de 1975, página 18, se anuncia la Conferencia de Sociología de las Religiones en Lloret de Mar, centradas en el tema "El cambio social y la religión". Sus participantes serán: José Luis Aranguren, José Cazorla Ruiz, Rogelio Duocastella, José María Díez-Alegría, Baselga, Estruch, Miret Magdalena, Lorente Subirá, Thomas Lukman, Bryan Wilson, Sabino Acquaviva, Jean Remy, Richard K. Morton, Albert Stegert, Paniker.

○ Miércoles 19 de noviembre de 1975, página 15. Sale a la luz dos conferencias del padre Díez-Alegría suspendidas en Pamplona. El desarrollo de sus conferencias versaban sobre *el cristianismo ante el mundo actual*.

○ Jueves 20 de noviembre de 1975, página 13. En torno al feminismo y cristianismo nace un precioso artículo periodístico que trae los recuerdos del libro de Díez-Alegría *Teología en broma y en serio*. Díez-Alegría escribe que las mujeres hoy se encuentran con predicadores que les presentan en la misma bandeja a Marcuse y los anovulatorios, el consumismo y la pornografía, la familia nuclear y la gimnasia...

○ Martes 6 de enero de 1976, página 23. Se anuncian las actividades del Instituto Católico de Estudios Sociales de Barcelona donde destacan el cursillo que Díez-Alegría imparte sobre *Cristianismo y mundo contemporáneo*.

○ Miércoles 29 de marzo de 1978, página 25 anuncia que el Instituto Católico de Estudios Sociales de Barcelona tiene previsto que Díez-Alegría imparta el cursillo de *Fe cristiana e historia humana*.

○ El 31 de mayo de 1978 nos explican que las Jornadas de Justicia i Pau trabajó sobre el tema Democracia en la Iglesia, donde pronunciaran conferencias José María Díez-Alegría sobre "*El pueblo de Dios en la historia*" y Joaquín

<p>✚ Sábado 2 de marzo de 1974, en la edición de la mañana, página 55, se presenta la conferencia de Díez-Alegría sobre "Ética e historia en torno al tema de los derechos humanos", en el Instituto Luis Vives de Filosofía en la C/ Serrano de Madrid, a las 19,00 h.</p> <p>✚ El martes 18 de Marzo de 1975, en la edición de Andalucía, página 48, se anuncia que Díez-Alegría deja definitivamente la Compañía de Jesús.</p> <p>✚ El miércoles 19 de noviembre de 1975, página 11. Las autoridades gubernativas de Pamplona suspenden dos conferencias que iban a ser pronunciadas por Díez-Alegría en el Centro Diocesano de Pastoral, titulada: "El cristianismo ante el mundo actual".</p> <p>✚ El 29 de noviembre de 1975, página 93, el comentario al libro de Felio A. Vilarrubias, Cataluña, traicionada, donde ataca y critica al libro ¡Yo creo en la esperanza!.</p> <p>✚ El jueves 1 de julio de 1976, recordando el primer aniversario del fallecimiento de Dionisio Ridruejo, Díez-Alegría escribe unas palabras como breve responso.</p> <p>✚ El miércoles 23 de julio de 1976, página 8. Hay una manifestación a la opinión pública en contra de la discriminación al Partido Comunista, al que se pretende excluir de la legalidad. Firman este manifiesto: Pedro Altares, Joaquín Rábago, Camilo José Cela, Luis Carandell, José Antonio Gabriel y Galán, Francisco Umbral, Carlos Edmundo de Ori, José María de Llanos, José Luis Aranguren, Rafael Calvo Serer, Víctor García Hoz, José María Díez-Alegría, Juan José Rodríguez Ugarte, Lluís María Xirinachs, Jaime de Armiñán, Jose Luis Borau, Angelino Fons, Pedro Olea, Elías Querejeta, Antonio Buero Vallejo, Ricardo Bofil, El conjunto musical Aguaviva, Ana Diosdado, Enrique Llovet, José Hierro, Antonio Tàpies, José Vida Beneyto.</p> <p>✚ El jueves 9 de diciembre de 1976 en su página 45, se escribe sobre el profesor Aranguren con motivo de la reincorporación a su cátedra, preparándole un homenaje las siguientes personalidades: Dámaso Alonso, Lili Álvarez, Antonio Buero Vallejo, Juan Luis Serván, Ricardo de la Cierva, Miguel Delibes, José M^a Díez-Alegría, Antonio Gala, Joaquín Garrigues, José Jiménez Lozano, Pedro Lain Entralgo, Joaquín Ruiz Giménez, Pablo Serrano, Enrique Tierno Galván, Olegario González de Cardedal.</p> <p>✚ El 30 de noviembre de 1978, el Cardenal Primado de</p>	<p>Ruiz Giménez sobre "<i>La presencia pública de la Iglesia en nuestra sociedad</i>". Presentará estas Jornadas Juan Gomis.</p> <ul style="list-style-type: none"> ○ Jueves 30 de noviembre de 1978, Página 4, El Cardenal González Martín ha prohibido una conferencia que sobre el tema de la Constitución iba a pronunciar José María Díez-Alegría en una parroquia de Talavera de la Reina. Ante esta situación el padre Díez-Alegría responde que el dar un sí a la Constitución no planteaba problemas de conciencia y que el cardenal de Toledo actuaba desde las claves de un catolicismo integrista que hoy en día pierde fuerza en beneficio del Concilio Vaticano II. ○ Jueves 24 de mayo de 1979, página 9, la noticia es la Jornada sobre cristianismo y socialismo organizado por el PSUC en Barcelona, donde convergen figuras en el diálogo entre cristianismo y socialismo, cuyo tema central es <i>Cristianismo y socialismo en libertad</i>. La apertura corre a cargo de Gregorio López Raimundo y cinco ponentes: Manuel Azcárate, Antoine Casanova, Giulio Girardi, Reyes Mate con el tema "<i>¿Se ha de revisar la crítica marxista de la religión?</i>"; La segunda ponencia será en torno a la <i>situación de la teología de la liberación</i> por José María Rovira Belloso y José Ignacio González Faus; La tercera sobre <i>la cuestión religiosa en los países de socialismo real</i> por el historiador francés Jean Elleinstein; en cuarto lugar se tratará <i>la cuestión cristiana</i> por Lucio Lombardo Radice; en quinto lugar <i>aportaciones de los cristianos en el proyecto eurocomunista</i>, que será estudiado en dos vertientes, primera las consecuencias para las Iglesias cuyo ponente será José María Díez-Alegría y en segundo lugar las consecuencias para los partidos que expondrá Carlos Alfonso Comín.
---	--

<p>España y Arzobispo de Toledo, Marcelo González Martín, Prohíbe una conferencia que sobre el tema de la Constitución iba a pronunciar Díez-Alegría en una parroquia de San Andrés de Talavera de la Reina, titulada "Orientación cristiana sobre la Constitución".</p>	
--	--

ABC	LA VANGUARDIA ESPAÑOLA
<p>4. Década 80</p> <p>✚ El martes 4 de marzo de 1980, página 36, aparece la invitación a la mesa redonda que va a tener lugar en la fundación Hogar del Empleado con el título El divorcio a debate, interviniendo Díez-Alegría, Mariano Gamo Sánchez y José M^a González Ruiz.</p> <p>✚ El martes 14 de diciembre de 1982, se anuncia que en el Colegio Mayor Chaminade, Díez-Alegría ofrecerá una conferencia sobre La Iglesia, ¿obstáculo para la fe?</p> <p>✚ El miércoles 5 de enero de 1983 en su página 16, en el apartado de libros, el titular es Los niños que perdieron la paz, donde Manuel Rico Lara, nos trae a la memoria a Plácido Fernández Viagas, su obra póstuma, en la que elogia al propio Díez-Alegría, como esperanza y compromiso dentro de la historia.</p> <p>✚ El viernes 18 de noviembre de 1983, el periódico nos informa de una mesa redonda que va a tener lugar a las 19:30 h, en el Colegio Mayor San Agustín, en Ciudad Universitaria, con la asistencia de: Julián García Hernando, Luis Ruiz Poveda, José M^a Díez-Alegría, Javier Sádava y Fernando Fernández sobre Pluralismo y convergencia ecuménica.</p> <p>✚ El viernes 3 de agosto de 1984, en su página 31, en el apartado Religión, se nos ofrece la noticia del IV Congreso de Teología que se celebrará en Madrid, convocado por la Asociación de Teólogos/as Juan XXIII, el movimiento Justicia y Paz, Cristianos por el socialismo, Comunidades Cristianas Populares, participarán: Ramón Tamames, Oscar Alzaga, Monseñor Juan M^a Uriarte</p>	<p>4. Década 80</p> <ul style="list-style-type: none"> ○ Sábado 4 de abril de 1981, página 4, Díez-Alegría defiende la carta pastoral de los obispos vascos que trata de los problemas que se dan en el País Vasco (Terrorismo...). ○ Viernes 24 de abril de 1981, página 31, suspendido un cursillo de Díez-Alegría en el Instituto Católico de Estudios Sociales de Barcelona sobre Cristología y eclesiología críticas. La directora del Instituto de Estudios Sociales, María Martinell, manifestó que el cardenal Jubany, manifestó el desacuerdo con el programa del profesor Díez-Alegría y que no era de su confianza. ○ Miércoles 13 de mayo de 1981, página 27, en temas y personajes hay el siguiente titular "<i>José María Díez-Alegría, un hombre de Dios</i>". Es una entrevista personal que resumen sus 69 años de vida. ○ Domingo 27 de septiembre de 1981, página 27, se enuncia un titular de gran interés <i>La religión no puede legitimar las desigualdades sociales</i>. Esta afirmación es el núcleo del Congreso sobre la pobreza en España, en el Congreso sobre Teología y pobreza. Díez-Alegría interviene fundamentando que el nacimiento de la Iglesia es en medio de las clases bajas. En el Congreso intervinieron también: Fernando Urbina, Ángel Serrano, González Faus, José Vives, Pedro Altares, José María Castillo, Casimiro Martí. ○ El domingo 15 de noviembre de 1981, en la sección Religión, página 43, encontramos la noticia de la actividad cultural la Conferencia-coloquio sobre <i>Trabajo, propiedad y gestión de la Encíclica Laborem Exercens</i> por el doctor José María Díez-Alegría en el auditorio de ESADE.

⁶ En conversación con el doctorando (de fecha 23 de diciembre de 2009), Juan José Tamayo-Acosta, nos plantea que no es correcta la información del periódico. Para Juan José Tamayo-Acosta no fueron nombramientos, sino que fueron elegidos de forma democrática por unanimidad.

(Obispo auxiliar de Bilbao), Reyes Mate, Pablo Castellano, Víctor Manuel Arbeola, José M^a Díez-Alegría, Miret Magdalena, José M^a González Ruiz y Gustavo Gutiérrez. En este congreso se pretende analizar críticamente el momento actual de la democracia española en sus diferentes niveles: socio-económico, político-ideológico y cultural, para descubrir a quienes está sirviendo en realidad. Esta misma noticia, más ampliada, la encontramos también el martes 18 de septiembre de 1984, en la página 48 del ABC, en su sección de religión.

✚ El jueves 17 de enero de 1985, en el apartado de Tribuna Abierta, página 32, Ricardo de la Cierva hace una crítica durísima a Díez-Alegría en un artículo titulado Iglesia e historia: fuera máscaras, en el que se expresa de la siguiente manera: "el profesor Díez-Alegría ha concitado a su favor un coro gigantesco de papanatas que le jalean".

✚ El jueves 4 de abril de 1985, en la sección Tribuna Abierta, en sus páginas 37-39 y posteriormente el viernes 5 de abril de 1985, también en la sección Tribuna Abierta, en sus páginas 39-42, Ricardo de la Cierva, realiza un amplio desarrollo crítico sobre la teología de la liberación, que titula La Teología de la Liberación, desenmascarada (I y II).

✚ El lunes 15 de abril de 1985, en la sección cultura, página 37, hay un anuncio de Julio Cerón, titulado Mil años vivos, donde hace un breve homenaje a los teólogos de la liberación: Juan Luis Segundo, Alfonso Álvarez Bolado, Gustavo Gutiérrez, Martín de Nicolás, Iniesta, Boff, Martín Patino, Gonzalo Arrollo, Julio Girardi, Hugo Asmann, José M^a de Llanos, José M^a Díez-Alegría, José M^a González Ruiz, Alfonso Carlos Comín, Juan García Nieto, González Faus, Valenzuela, Setién, Jon Sobrino, Manuel de Unciti, Manuel Alcalá, José M^a Castillo. El mismo Julio Cerón, en ABC de 4 de septiembre, en su página 3, hace un inventario de españoles mencionando nuevamente a José M^a Díez-Alegría.

✚ El 14 de diciembre de 1985, en su página 60, en la sección sábado cultural, en el apartado religión, presentan el libro El Vaticano II, veinte años después, en el que participa José M^a Díez-Alegría.

✚ El jueves 11 de septiembre de 1986, en la página 50, en el apartado religión, el periódico escribe que José M^a Díez-Alegría inaugura el VI Congreso de Teología. Organizado prescindiendo del apoyo eclesial, en el que están invitados Hans Küng y Fernando Cardenal. Otro ponentes

○ Martes 20 de abril de 1982, sección religión, página 21, En Agenda, se presenta la conferencia que José María Díez-Alegría y Casimir Martí impartirán en la séptima sesión de Forum CPS, cuyo título es *El cristianismo s'ha esgotat o és encara un projecte?*.

○ Domingo 18 de noviembre de 1984, página 3, Ante la manifestación contra la LODE un grupo de intelectuales cristianos han suscrito un manifiesto contrario a la manifestación por considerar que encubre una concepción particularista y poco democrática del derecho a la enseñanza. Entre los firmantes: José María Díez-Alegría, José Antonio Gimbernat, Julio Lois, José Luis Aranguren, Juan María Bandrés, Paquita Sauquillo.

○ Martes 3 de septiembre de 1985, página 15, La festa de treball, centro de debates sobre la izquierda europea y la política de bloques, celebrará debates como Cristianos, marxistas y teologías de la liberación, en el que participaran: El Cónsul de Nicaragua, Moisés Arana, José María Díez-Alegría, Jordi López Camps, Emili Gasch, Rafael Ribó, Julio Anguita, Fernando Pérez Royo, Quepa Aulestia, Antonio de las Casas.

○ Jueves 11 de septiembre de 1986, página 28, masiva presencia de teólogos progresistas de todo el mundo en el encuentro que se celebra en Madrid, en el VI Congreso de Teología. La presentación corre a cargo de José María Díez-Alegría.

○ Jueves 15 de enero de 1987, página 6, En cartas de los lectores, recuerdan los aspectos que trata sobre el celibato Díez-Alegría.

○ Sábado 10 de septiembre de 1988, página 18, El obispo Javier Osés afirma que la Iglesia debería renunciar al Estado Vaticano. Esta afirmación la realizó en el Congreso de Teología de Madrid, la cual es apoyada plenamente por Díez-Alegría, que reconocen la involución de la Iglesia.

○ Miércoles 1 de febrero de 1989, página 29. Veinte teólogos españoles se suman a las críticas al Papa de sus colegas centroeuropeos, con la llamada Declaración de Colonia de Colonia. Entre ellos está Díez-Alegría, que protestan contra los obispos conservadores. Esta noticia es ampliada el miércoles 19 de abril de 1989 en la página 37.

○ Jueves 20 de abril de 1989, página 31, Díez-Alegría la falta de libertad.

<p>son: Casimiro Martí, José Rius, Juan Antonio Estrada y Julio de Santa Ana.</p> <p>✚ El jueves 5 de febrero de 1987, en su página 16 en su sección nacional, recuerda el fallecimiento del Teniente General Manuel Díez-Alegría, celebra y preside el funeral su hermano José M^a Díez-Alegría, ha dicho funeral asisten las siguientes personalidades: Agustín Rodríguez Sahagún, Alberto Oliart, José Santos Peralba, Joaquín Calvo Sotelo y Miguel Íñiguez del Moral.</p> <p>✚ El 10 de septiembre de 1988, en su página 40 sección religión se hace eco del nombramiento de José M^a Díez-Alegría como presidente de la Asociación Juan XXIII. Tiene 77 años, y sustituye a Casiano Floristán, nombrando como secretario a Juan José Tamayo Acosta⁶ que reemplaza a Antonio Gimbernat, ambos con 18 votos a favor.</p> <p>✚ El 1 de febrero de 1989, en su página 52, sección religión, tiene el siguiente titular Llega a nuestro país la polémica sobre el documento de Colonia.</p> <p>✚ El miércoles 19 de abril de 1989, en su página 26, el premio Mariano de Cavia, titulado Las nuevas ramas de tu muerte, escrito por Rafael Alberti tiene en cuenta la figura de José M^a Díez-Alegría.</p>	
--	--

ABC	LA VANGUARDIA ESPAÑOLA
<p>5. Década 90</p> <p>✚ El jueves 2 de agosto de 1990 en la sección de sociedad/educación, página 63, titulado La riqueza de la Iglesia es la gente sencilla. Díez-Alegría declara que el Evangelio florece entre la gente humilde. Las personas sin ambiciones que se dedican a vivir honestamente, son las más capacitadas para entender el Evangelio. Díez-Alegría critica al capitalismo, pues da lugar a una sociedad fundada en el egoísmo insolidario...Pero hay un pluralismo difícil de suprimir, el Papa, con su poderosa personalidad, tiende a uniformizar...La libertad de conciencia de los fieles es mayor, son libres y activos.</p> <p>✚ El miércoles 12 de septiembre de 1990 se presenta en la sección Religión, página 34 el X Congreso de Teología: Dios o el dinero, con la ponencia del profesor Díez-Alegría sobre Los cristianos ante una sociedad económicamente injusta. Esta misma noticia es informada el</p>	<p>5. Década 90</p> <ul style="list-style-type: none"> ○ El viernes 12 de junio de 1992 en su página 51, la historia de la revista "El Ciervo", presentado en Madrid, intervienen: el coordinador catedrático José Antonio González Casanova, Félix Pons, Díez-Alegría, Llain Entralgo, Lorenzo Gomis. Es un acto conmemorativo de los 40 años de la revista. ○ Lunes 15 de junio de 1992 en su sección de opinión, página 26, un artículo de Lorenzo Gomis titulado <i>Los misterios de la modestia</i>, recuerda el acto de presentación del libro que sobre la revista "El Ciervo" ha coordinado y en gran parte escrito, el profesor José Antonio González Casanova. Había consenso en calificar a la revista de modesta. El padre Díez-Alegría también la calificó de modesta y al propio tiempo la dedicaba sinceros elogios. ○ El lunes 21 de noviembre de 1994, en la sección de opinión, en su página 26, Lorenzo Gomis realiza un

<p>17 de septiembre de 1990 en la sección de Religión, en la página 69.</p> <p>✚ El 12 de septiembre de 1991, en la sección de Religión, página 47, Antonio Gala inaugura el XI Congreso de teólogos Juan XXIII, cuya presentación corrió a cargo de Díez-Alegría.</p> <p>✚ El 19 de febrero de 1992, en Agenda, se anuncia en la página 39, una mesa redonda en la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid sobre La figura del Padre José María de Llanos con Joaquín Ruiz Giménez, Marcelino Camacho, José María Díez-Alegría y Enrique Miret Magdalena. A las siete de la tarde.</p> <p>✚ El lunes 30 de marzo de 1992, en la sección Nacional, página 23, está el titular Teólogos y seglares piden un tajante pronunciamiento contra el terrorismo: "Me parece un actitud objetivamente equivocada, no plausible, no aceptable, negativa".</p> <p>✚ El miércoles 10 de junio de 1992, en la sección de Cultura, página 63 se presenta un libro: El "Ciervo". Historia y teoría de cuarenta años en el Círculo de Bellas Artes, coordinado por el profesor J.A. González Casanova y publicado por ediciones Península. El acto fue presidido por el presidente del congreso de los diputados Félix Pons Irazazabal. Interviniendo además en el acto de presentación Pedro Laín Entralgo y José María Díez-Alegría, quienes subrayaron la aportación de esta publicación a la vida literaria española.</p> <p>✚ El sábado 12 de septiembre de 1992, en su página 65, Díez-Alegría denuncia la situación de la mujer en la Iglesia, en el marco del XII Congreso de Teología.</p> <p>✚ El 4 de noviembre de 1994, en la página 20, en la sección Literario-Pensamiento se presenta la obra Conversaciones sobre España del periodista Abel Hernández. Ésta obra la comenzó en el otoño de 1988 y las concluye en el invierno de 1994. Se trata de una serie de conversaciones con intelectuales españoles acerca de España, de la situación política, social y moral, de la función de los intelectuales. Destacamos entre otros conversadores a Salvador Pániker, Francisco Ayala, Manuel Alvar, Luis María Anson, Javier Tusell, José Antonio Escudero, Juan Marichal, Gustavo Villapalos, Javier Sádaba, Juan Pablo Fusi, Gabriel Albiac, José María Díez-Alegría, Julio Caro Baroja, Julián Marías y Ramón Tamames.</p> <p>✚ El lunes 13 de julio de 1995, en Agenda, página 62,</p>	<p>homenaje a Díez-Alegría.</p>
---	---------------------------------

<p>se escribe el homenaje a José Gómez Caffarena, en el que interviene Díez-Alegría, junto a otros intelectuales como son José Luis López Aranguren, Ignacio Sotelo, Pedro Cerezo Galán, Antonio García Santesmases, José Antonio Gimbernat, José María Mardones, Javier Muguerza, Carlos Thiebaut, Andrés Tornos, Juan Masia Clavel, Antonio Blanch, Manuel Fraijó, Ignacio J. Núñez de Castro, José María González García, Teresa Rodríguez de Leccea, Juan María Artadi, Juan Martín Velasco y Andrés Torres Queiruga.</p> <p>✚ El jueves 21 de mayo de 1998 en la página 72, se presenta el libro de Juan José Tamayo en el Centro Maestro Alonso, titulado Por eso lo mataron. El horizonte ético de Jesús de Nazaret, donde intervienen Javier Sádaba, José María Díez-Alegría y Manuel de la Rocha.</p> <p>✚ El viernes 10 de septiembre de 1999, página 74, en Radio Nacional de España, emiten un programa que ha recuperado la voz del Padre Arrupe y traen de invitados: Cardenal Tarancón, Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino y José María Díez-Alegría.</p>	
--	--

ABC	LA VANGUARDIA ESPAÑOLA
<p>6. Siglo XX</p> <p>✚ Miércoles 26 de marzo de 2003, en Agenda, se convoca a la conferencia que ofrece Díez-Alegría sobre El mal, el dolor y el sentido de la vida.</p> <p>✚ Viernes 2 de mayo de 2003, página 50, sección Sociedad. Nos informan que la Sociedad de San Vicente de Paúl ha organizado un encuentro europeo de jóvenes que contará con la presencia de Díez-Alegría, que disertará sobre Jesús testigo de Dios.</p> <p>✚ El sábado 7 de junio de 2003, página 42, se confirma la presencia de José María Díez-Alegría en la Feria del Libro, en la caseta número 102, de 19,00-21,00 horas. Allí firmara su libro.</p> <p>✚ El 17 de septiembre de 2005, en la página 49, recogemos el artículo que hace referencia a la presentación de la biografía de Pedro Miguel Lamet sobre Díez-Alegría.</p> <p>✚ El sábado 8 de diciembre de 2007, en la sección</p>	<p>6. Siglo XX</p> <ul style="list-style-type: none"> ○ Viernes 10 de octubre de 2003, página 10, realizan una entrevista a Díez-Alegría como precursor de la teología de la liberación, dónde manifiesta con claridad, que todo rico es injusto o heredó de un injusto. ○ Domingo 19 de octubre de 2003, en la sección de religión, en su página 37, en un testimonio sobre la madre Teresa de Calcuta, nacen aportaciones intelectuales que están practicadas por personas como José M^a Díez-Alegría. ○ Martes 19 de octubre de 2004, en la sección sociedad, página 34, un colectivo de teólogos critica la postura del episcopado bajo el enunciado <i>Cristianismo y sociedad no confesional</i>, los firmantes son: José M^a Díez-Alegría, Casiano Floristán, Juan José Tamayo Acosta, José Antonio Gimbernat, se declaran partidarios de que la iglesia católica se autofinancie para tener libertad y autonomía frente al poder político.

correspondiente a Agenda, página 48, el periódico ve la luz la noticia sobre la concesión de la Medalla de oro al trabajo que recibe Díez-Alegría de manos del ministro de trabajo.

- Domingo 15 de mayo de 2005, en su sección de religión, página 38, en su artículo comenta que "El Ciervo" analiza la figura del papa, en su número 650, incluyendo la opinión de teólogos como José M^a Díez-Alegría, de cómo debería ser el primer papa del siglo XXI.
- Lunes 10 de octubre de 2005 en su sección opinión, página 20, en un artículo de Lorenzo Gomis *La luz que no ofende a nadie* recuerda el libro que acaba de publicar José M^a Díez-Alegría, *Fiarse de Dios, reírse de uno mismo*.
- Domingo 27 de noviembre de 2005, en la sección de religión, página 43, M^a Lluïsa Oliveres (viuda de Carlos Comín, presidenta de la fundación Alfons Comín) escribe un artículo titulado *Libertad de conciencia*, teniendo en cuenta para este aspecto la obra de José M^a Díez-Alegría.
- Domingo 15 de enero de 2006, en la sección de religión, página 41, se tiene un recuerdo por el fallecimiento de Lorenzo Gomis, recordando la relación que mantuvo con José M^a Díez-Alegría.
- Miércoles 18 de octubre de 2006, página 6, se narra el galardón de la fundación Comín a José M^a Díez-Alegría por ser un luchador excepcional por la libertad y la justicia. Díez-Alegría ha sido un filósofo sabio capaz de hablar de Hegel y Marx, del amo y del esclavo, de la naturaleza explotadora del capitalismo. La crítica le acompaña desde sus estudios de filosofía y ética.
- Miércoles 24 de enero de 2007, página 7, Maravillas Rojo i Torrecilla recuerda la figura de José M^a Díez-Alegría.

ANEXO III. TESTIMONIOS ACTUALES

En nuestra investigación también hemos recogido testimonios de personalidades en torno a la vida política, social, religiosa y cultural española en referencia a la figura y pensamiento de José María Díez-Alegría. Solamente hemos mantenido un compromiso con cada uno de ellos, ser fieles a sus palabras y escritos.

JOSÉ BONO

Texto de José Bono Martínez, solicitado por
Juan Antonio Delgado de la Rosa
para incluir en su tesis doctoral:

FILOSOFÍA, RELIGIÓN Y COMPROMISO SOCIAL
EN LA OBRA DE JOSÉ MARÍA DíEZ-ALEGRÍA.

Tuve la ocasión y la satisfacción de coincidir en varias ocasiones con el padre Díez-Alegría. Quizá la última de ellas fue en septiembre de 2005, cuando quiso que yo presentara la biografía que le había hecho el también jesuita Pedro Miguel Lamet.

Como muchos saben, yo estudié nueve años con los jesuitas, en el colegio de la Inmaculada, de Alicante, y pese a la multitud de cambios operados, en ellos y en mí, en todos esos años, guardo de aquella estancia un recuerdo positivo y cordial. Los jesuitas me enseñaron, entre otras muchas cosas y como señala Descartes "a no aferrarme a un solo punto de vista en todo lo que concierne a la vida".

Pero este comentario ha de centrarse en la figura del padre José María Díez-Alegría que ha sido un testigo excepcional del siglo XX; un hombre singular que ha sabido, con inteligencia, pero también con una profunda fe, asumir y difundir el mensaje cristiano con una lectura radical, muy personal y nada gratuita.

Díez-Alegría era una persona profundamente libre, crítica, independiente, a quien la propia obediencia a la fe le hacía "libre, a todo lo que no es Cristo mismo". Siempre valoré su claridad de ideas y el modo coherente de encajar su pensamiento y su vida.

Y esa concepción y vivencia de la libertad la aplicó en todos los momentos y circunstancias de su vida: cuando obedeció a sus superiores y a su Orden, y cuando discrepó lealmente de ellos, y decidió hacer su propio camino para no poner en peligro su voto de obediencia. Y usó de ella cuando publicó sus libros como ese magnífico alegato que tituló

"Yo creo en la esperanza" que es una confesión -íntima y pública a la vez- de todas sus certezas y de algunas de sus dudas.

Y lo hizo con o sin permiso de la jerarquía eclesiástica, que unas veces le toleró y otras le censuró. Pero él siguió adelante: sus jueces podían ser tan cristianos, como él, pero en ningún caso más cristianos que él. Fe que se podía resumir en algunos conceptos; a mí me impresiona en particular esa cita de san Pablo que el padre Díez-Alegría recoge en varios pasajes de su obra, cuando dice: "El que ama, cumple toda la ley".

José María Díez-Alegría entendió que el amor, el amor a Cristo en sus criaturas, de modo especial en los más desfavorecidos era el mensaje radical del Evangelio y aplicó ese mensaje en la teoría y en la práctica, con inteligencia y, al tiempo, con pasión. Asimismo, enseñó una virtud que consideraba fundamental tanto para los cristianos como para todos los seres humanos: la humildad. Sea a la hora de juzgarse así mismo o a los otros. En resumen, el ejemplo de José María Díez Alegría, sus enseñanzas y su propia vida, creo que son un buen modelo para los cristianos de hoy. Y espero que este trabajo académico de Juan Antonio Delgado de la Rosa permita dar a conocer a más personas su vida y obra, y le sitúe en su vertiente de teólogo riguroso y de persona comprometida en la lucha por un mundo más justo.

SALVADOR GARCÍA BARDÓN

Profesor de Ética en el seminario Mayor de Córdoba durante el año escolar 1960-1961. Editor del blog "La Comunidad" (lacomunidad.elpais.com) y promotor desde 1961-62 de la AEU (Amistad Europea Universitaria), es profesor emérito de la Universidad de Lovaina, donde ha enseñado la semántica, el español y la ingeniería lingüística; es Doctor en Filosofía (Louvain) y en Lingüística (Sorbonne), especialista en lexicología, y Diplomado de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (París). Ha publicado numerosos trabajos científicos y literarios, la mayor parte difundidos desde hace muchos años en los medios universitarios en edición electrónica, entre los cuales cabe destacar la reciente edición en pdf y en htm de *El Quijote para citarlo*.

Reproducimos a continuación la misiva enviada por García Bardón al doctorando en respuesta a su solicitud de colaboración en esta Tesis.

Estimado Juan Antonio:

Estoy de acuerdo para colaborar contigo en la medida de mis posibilidades.

El Padre Díez Alegría me distinguió con su proverbial generosidad, confianza y cariño durante mis estudios en la Facultad filosófica Complutense S.J. de Alcalá de Henares. Su aprecio por mi trabajo fue tan fuerte que me confió la representación

anual de las disputas filosóficas públicas de la Facultad, consagradas durante el curso 1959-60 a la Ética que el enseñaba. Al obtener mi licenciatura, tras el examen "De Universa Philosophia" y de mi tesina, dirigida por el Padre Hellín, el tribunal, en el que participaban también Díez Alegría y José Gómez Caffarena, debió de recomendarme al Padre Provincial de Andalucía para que me nombrara profesor de Ética y de Metafísica en el Seminario Mayor de Córdoba, cuya enseñanza dependía en aquél entonces de la Compañía de Jesús.

Desde la Universidad Gregoriana de Roma, el Padre Díez Alegría siguió con mucho cariño mi nueva vida universitaria en Bélgica, tras haber abandonado mi enseñanza en el Seminario Mayor de Córdoba, por no compartir las ideas del Obispo, transmitidas por mi padre espiritual, sobre la manera de enseñar la ética sin problemática concreta, para no inquietar a los seminaristas.

La persona que mejor conoce mi relación científica y humana con el Padre Díez Alegría es mi Maestro y mejor Amigo el Padre José Gómez Caffarena.
Cordialmente.

JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA

El Padre José Gómez Caffarena es jesuita desde agosto de 1941. Nació en Madrid en 1925. Está licenciado en Filosofía por la Universidad de Madrid, en Teología por Heythrop College y por la Facultad de Granada y doctorado en Filosofía por la Universidad Gregoriana de Roma. Profesor en Comillas y profesor invitado de la Gregoriana de Roma desde 1965. Presidente de la Comisión Nacional de la Compañía de Jesús para el estudio del ateísmo. Miembro fundador del Instituto de "Fe y secularidad". Pero sobre todo amigo íntimo de José María Díez-Alegría a quien conoce desde los años jóvenes en Alcalá de Henares, coincidiendo con él en Alcalá cuando estaba allí la Facultad de Filosofía de la Compañía, antes había sido discípulo suyo en Chamartín, cuando Díez-Alegría comenzaba a enseñar. Posteriormente estuvieron diez años como profesores en la Gregoriana de Roma.

En conversación telefónica con Gómez Caffarena, el 4 de noviembre de 2009, me plantea la siguiente cuestión:

He realizado una semblanza sobre Díez-Alegría, como me solicito usted y cuando la he buscado en el ordenador, no la encuentro, así que le envío unas páginas, que realice en el año 1973, que creo que son mas vivas que lo que he realizado en estos días.

Transcribo literalmente estas páginas, que el mismo autor, me da la libertad de reajustar o reescribir según mi saber hacer, pero en la medida de lo posible quiero ser fiel a sus propias letras impresas.

Para mí el Padre Díez-Alegría mantiene una coherencia en su trayectoria espiritual y de pensamiento. De hecho ningún teólogo de talla le ha acusado de caer en errores, en

cambio, sí es peligroso con sus planteamientos. Su vida ha sido siempre en clave de intelectual, con un rigor académico fuera de toda duda y un pensador dentro del panorama de la Filosofía y el Derecho. Otra aportación fundamental en su trayectoria intelectual, es que ha tratado y convivido con todo tipo de gentes, ha viajado mucho. Es un intelectual devorado por el vértigo de saber. Díez-Alegría es una autoridad de talla mundial reconocida como profesor especialista científico de la Ética, y esta Ética esta que el estudia, trabaja, reflexiona, está convencido que tiene algo que decirle a la economía, al propio neoliberalismo. Estoy convencido, que hoy también se hace referencia, a sus estudios profundos de Doctrina Social de la Iglesia, en todas las Facultades eclesiásticas, guiándose por su método, que parte del Evangelio y no se queda solamente en la Doctrina de los Papas. Mostrándose muy crítico con la llamada doctrina social pontificia, a la que acusa de haber seguido siempre a remolque de las circunstancias.

Otro momento que quisiera destacar en la vida del Padre Díez-Alegría, es su llegada al pozo del tío Raimundo, en el barrio de Vallecas, en la periferia de Madrid, pero no es nuevo, Díez-Alegría iba ya al pozo desde 1955 y tengo que añadir, que hace falta mucho valor físico para irse al Pozo del Tío Raimundo porque es un sitio sucio, frío, sin comodidades de ningún tipo. Hace falta que el intelectual sea consecuente hasta el final, de una integral honestidad para instalarse en el Pozo pudiendo muy bien no hacerlo.

JULIO LOIS

Entrevista del doctorando con el Presidente de la Asociación de Teólogos y Teólogas Juan XXIII, realizada el 22 de septiembre de 2009⁷, en la Parroquia Santo Tomas de Villanueva, en Vallecas, Madrid. Las preguntas que vertebran la conversación son sobre el aspecto más humano de Díez-Alegría y su aportación al hombre del siglo XXI. Julio Lois nos enmarca primeramente a Díez-Alegría en su referencia fundamental de hombre de fe. Él lo conoce desde 1958, donde le escuchó en Salamanca sus planteamientos sobre la Propiedad Privada. Posteriormente asistió a sus clases en la Gregoriana de Roma, en el curso 1965-1966.

Ya en Madrid, celebraban juntos la Eucaristía él mismo, Llanos, Casiano Floristán y Díez-Alegría. Díez-Alegría ha permanecido fiel a la amistad entre ellos dos y este grupo eucarístico sacerdotal ministerial. Díez-Alegría tenía el don de la fidelidad en la amistad y el de la sinceridad. Es un hombre que fortalece la esperanza.

⁷ Conversación grabada el 22 de septiembre de 2009 por el doctorando, en cinta magnetofónica, de 45 minutos de duración.

En cuanto a su pensamiento filosófico-teológico, señala Lois que resulta muy interesante y rico en matices, destacando su aportación a la dimensión social de la fe cristiana, en solidaridad con los más débiles, y haberlo hecho desde las claves del Derecho Civil y su relación con la Ética, lo que da lugar de forma inequívoca a la dimensión de Justicia. Le considera Lois un "adelantado" con autoridad testimonial e intelectual. Esta trayectoria humana e intelectual le ha convertido en un personaje molesto, en un "obús" en medio del franquismo, pues resultó una figura crítico-profética difícil de tolerar para la realidad española del momento.

A este respecto, hay que recordar que, juntos, Díez-Alegría y José María de Llanos activaron el movimiento Cristianos por el Socialismo (Documento de Ávila), motivo por el cual el régimen franquista los seguía muy de cerca desde el punto de vista socio-político.

Concluye Lois que Díez-Alegría es un hombre de referencia, con una humildad profundísima y radical, que no ha dudado nunca acerca de dos cuestiones fundamentales para su vida: la confianza en Dios y nunca arrepentirse de ser de izquierdas.

DOMINGO MELERO

Unas palabras sobre JM^a Díez-Alegría

Conocí a JM^a en 1972, en medio del conflicto a raíz de su libro. Él tenía 61 años y yo 24. Ahora, él tiene 98 y yo, los que él entonces. JM^a venía cada año a Tarragona para pasar unos días con tres jesuitas que vivíamos en un barrio obrero de las afueras. El mayor de nosotros daba clases de filosofía en un Instituto, el segundo trabajaba en una fábrica de aglomerados y contrachapados y yo era oficial en un taller de carpintería. Cuando JM^a venía (una vez lo hizo con Llanos), daba algunas charlas a diversos grupos convocados por el mayor de nosotros. Pero lo más interesante eran los paseos y las tertulias. Cinco años después, en 1976-77, Llanos y JM^a, para ser breve, "bendijeron" mi decisión de no ordenarme y salir de la Compañía, así como luego, en cuanto conocieron a mi mujer, que me casara con ella. Después de esto, además de vernos cada vez que volvía por Tarragona, José M^a vino una vez exprofeso para bautizar a nuestros dos hijos, ya con 11 y 9 años, según un rito adaptado por mí y que él hizo suyo. Esto fue en el 90 y, en julio del 92, nos trasladamos a Madrid. Llanos había fallecido en febrero de ese año y JM^a comenzó a venir a casa muchos domingos, así como a pasar dos semanas en verano (cosa que nuestros amigos recuerdan). Así hasta hace casi cinco años, en que se trasladó a Alcalá y vamos allí a visitarlo.

Quiero decir con todo esto que mi "testimonio" en esta tesis no es académico ni es

temáticamente teológico o filosófico y sólo obedece a la amistad y a la propuesta de Juan Antonio Delgado de hacerlo. Eventualmente, he recogido algunas entrevistas con JM^a; recuerdo bastantes anécdotas, expresiones y observaciones suyas que me han hecho pensar; sé que cuando falte releeré sus libros; a veces hemos discrepado un poco en algunos temas, como es normal; pero lo que constato y me da que pensar en esta etapa de ahora es, sobre todo, que visitarle, aparte de alegrarle a él, es importante para mí; me conforta hacerlo y escuchar lo que suele repetirnos acerca de su situación, sus recuerdos y su deseo de una muerte tranquila, como la de algunos conocidos suyos cuyo final nos cuenta ahora que ya casi tiene él «puesto el pie en el estribo». Los versos también famosos «y consiento en mi morir / con voluntad placentera / clara y pura», pese sus adjetivos, un tanto exagerados, son verdad en su caso; lo cual implica el sentimiento (en el sentido fuerte y no sentimental del término) de que el acto final de la vida no desemboca en un no ser absoluto (dicho esto sin que afirmarlo comporte enunciar necesariamente un contenido intelectual positivo al respecto).

¿Qué puedo añadir a esto que no sólo creo captar yo en él sino que creo que otros captan en otros cuya presencia, unidad y existencia les confortan? Me viene en todo caso recordar, puestos a enunciar algún contenido específico de su obra, el minuto y las palabras que JM^a pronunció, hace casi tres años, cuando le dieron la “medalla de oro al trabajo”. Su elección fue meditada y si yo tuviese que asociar a JM^a con alguna cuestión, también habría escogido la misma: JM^a ha contribuido, con su inteligencia, su humor, sus escritos, sus gestos y su conducta, a que la libertad de conciencia, la libertad religiosa, la tolerancia y la convivencia entre gente de opiniones dispares sean más irrenunciables y evidentes en nuestra sociedad por serlo un poco más entre los católicos. Tanto sus escritos y la forma de actuar a partir de su firme decisión de publicar su librito de 1971 coinciden en testimoniar a favor de esta libertad en el orden del pensamiento y de la expresión. José M^a ha sido (y ojalá lo siga siendo porque se le recuerde) un referente influyente en esta cuestión que aún tanto les cuesta aceptar y hacer suya tanto a la mayor parte de la jerarquía católica (obispos, sacerdotes, instituciones religiosas) como a muchos católicos convencionales y conservadores no sólo dentro de su confesión sino en la sociedad. Cuando JM^a falte, merecería ser recordado como una de las personas con mayor autoridad moral, dentro de España, entre los integrantes del “catolicismo conciliar”; nombre que los “católicos de toda la vida”, integristas y de cristiandad, más políticos que espirituales, dieron a la corriente evangélica impulsada por el papa Juan XXIII; corriente que prevaleció un tiempo y que sigue subterránea aún en muchos

que, de forma no violenta y silenciosa pero dolida, se distancian cada vez más del catolicismo oficial. Por esto quisiera recordar, para terminar, la frase de san Antonio de Padua que JM^a descubrió cuando era profesor en la Gregoriana y que aún nos repite muchos días con humor y sencillez franciscanas, y no sin las matizaciones y ampliaciones propias de un profesor de ética y de moral que, a sus 98 años, aún se aplica primero a sí mismo lo que dice, salva luego a las personas y sabe aplicar, lo que dice, a otros terrenos ideológicos distintos del religioso: «Praelatus peccati affectus, simia in tecto praesidens Dei populum».

MARÍA LUÍSA OLIVERES

Presento la carta que me ha enviado María Luísa Oliveres, presidenta de la fundación Alfonso Comín (y en el recuerdo, viuda de Alfonso Carlos Comín).

Juan Antonio,

Dime si el texto que te mando te sirve. Corresponde al discurso que pronuncié con motivo de recibir el año 2006 el Premio Internacional Alfonso Comín en el Salón de Ciento del Ayuntamiento de Barcelona. Era el Premio XXIII, que lo compartió con Gregorio López Raimundo. Si el texto no es adecuado para lo que tú necesites no dudes en decírmelo, o bien si es demasiado largo y tú mismo prefieres seleccionar alguno de los párrafos.

Conocí a José María Díez-Alegría cuando volvió a España al dejar la Universidad Gregoriana de Roma. Frecuentaba nuestra casa, en aquel momento Alfonso y yo teníamos ya cuatro hijos. Luego vivimos juntos la fundación de Cristianos por el Socialismo, la lucha en la resistencia durante los oscuros años del franquismo y siempre nos hemos seguido relacionando de una manera o de otra.

Me pides algún dato sobre mi biografía, mi preparación es en el campo del arte, concretamente dibujo, pintura, grabado, etc., pero las circunstancias que me ha tocado vivir no me han dejado el tiempo suficiente para una plena dedicación. Desde hace 26 años dedico mi tiempo a la Fundación Alfonso Comín.

Se podría hablar durante horas de José María Díez-Alegría. Ha escrito 28 libros, más de 160 publicaciones entre artículos y prólogos, y ha sido entrevistado muchas veces. Es un intelectual reconocido, un sacerdote entregado a la causa de Jesús, que es la causa de los pobres. Se ha comprometido con todo lo que ha considerado que debía comprometerse. Pero hoy me referiré sobre todo a lo que más me ha impresionado: su libertad, su aventura hacia la libertad que ha marcado su vida.

Según parece es un jesuita sin papeles, como él mismo dice "fui jesuita 45 años con papeles y 30 sin papeles". Su situación jurídica es la de un sacerdote diocesano jubilado con una pensión de unos 300 euros, que vive con los jesuitas.

¿Por qué es un jesuita sin papeles? Se puede contestar rápidamente; porque en 1972 escribió un libro sin más autocensura que la de su propia conciencia y la de su propia fe, el Vaticano se enfadó muchísimo porque lo consideró una apología del marxismo, que no lo era en absoluto, y José María tuvo que pedir la excomunión de la orden, porque consideró un imperativo de conciencia no retractarse de lo que había escrito.

Pero vale la pena acercarse más detenidamente a su recorrido. Entró en la Compañía de Jesús a los 17 años, empezó el noviciado en 1930, en 1931 empezó la

quema de conventos y muy pronto la República decretó la disolución de la orden. Su noviciado transcurrió en cinco casas distintas de los jesuitas, en varios países. Dice en una entrevista reciente que fue muy emocionante.

Cuando regresó a España en pleno nacionalcatolicismo era corriente, en algunos ambientes, la exaltación de los jesuitas. José María tenía muy claro que creía en Dios y en Jesús, no en los jesuitas, sin que ello supusiera desapego ninguno hacia la orden. Entró en la Compañía para seguir a Jesús y vivir el Evangelio y dice que nunca ha tenido espíritu de cuerpo.

Doctor en Filosofía y Derecho y licenciado en Teología, ocupó la Cátedra de Teología y Ética Social en la Universidad Gregoriana de Roma, nunca ha tenido resabios académicos, pero sí un notable respeto científico. Es reconocida su gran facilidad de palabra y su fino sentido del humor, dice que "hay que fiarse de Dios y reírse de uno mismo". Alegría, le llaman acertadamente muchos amigos. Creo recordar que el nombre se lo puso el Padre Llanos, su amigo del alma. Se dice también de él que es azote de la injusticia social, crítico de la Institución Vaticana, defensor de la dignidad de los pobres y Teólogo de la liberación. Él sólo se define como "un humilde y viejísimo seguidor de Jesús".

Volviendo a lo que motivó su salida de la Compañía, la publicación del libro *Yo creo en la esperanza* en la colección "El credo que da Sentido a mi Vida", de la editorial Desclee, escribe a un amigo jesuita desde Roma en julio de 1972: "Mira, estoy escribiendo un libro con el que puede que no pase nada, o puede que me tenga que ir de la Compañía, no sé..." y le cuenta a Pedro Miguel Lamet, que ha escrito su biografía, lo siguiente: "Pero yo sentía un imperativo de conciencia de contar lo que había sido mi proceso hasta entonces con una idea que iba emergiendo cada vez más nítida: la Iglesia visible, la católica, (la que más porque es la más poderosa) tenemos -y uso la primera persona del plural- un volumen de traición a Jesús de Nazaret que hay que decirlo. Y yo lo he visto claro y me siento movido a ello, pase lo que pase". El libro era el fruto de todo un proceso también espiritual después de una enfermedad y una grave operación en la que estuvo muy cerca de la muerte.

Decide publicar el libro sin pasar censura y a partir de aquí empieza una difícil relación con la Compañía y con el Padre Arrupe, general de la orden. Hay una correspondencia entre Díez-Alegría y el Padre Arrupe muy interesante que explica cómo vivieron los dos la situación. Él cree en conciencia que no debe retractarse ni en público ni en privado de lo que dice en su libro, que es lo que le pide la Compañía, tenga las consecuencias que tenga. Tuvo que pedir la excomunión y dejar la Universidad Gregoriana en Roma. Díez-Alegría vivió este proceso sin ningún resentimiento: "La tranquilidad y paz con que yo he podido aceptar la separación de la Compañía de Jesús después de casi cuarenta y cinco años de pertenencia a ella, y a los sesenta y tres años de edad, la juzgo positiva. En mí es un hecho. De verdad no experimento ningún trauma. ¿Es esto malo o bueno? Yo siento que es bueno. Porque creo que los cristianos pueden pertenecer lealmente a una orden o congregación religiosa, a una diócesis, al clero, etc., pero nunca considerando esto como el centro de su existencia". Y le escribe a un amigo: "Mira, yo nunca he querido salir. Sólo estaba dispuesto a hacerlo, si fuera necesario, para cumplir mi deber de conciencia, pero nada más".

Regresó a España y se fue a vivir con el Padre Llanos al Pozo del Tío Raimundo, entonces una barriada de chabolas. Llanos llegó al Pozo en el año 1955 (no había cumplido los cincuenta) con un grupo de jesuitas jóvenes para vivir la misma suerte que los desheredados. Para él compartir esa suerte era acercarse a la encarnación de Jesús. Recuerdo que unos años después, llevando Llanos en la mano el carné de afiliado al sindicato de Comisiones Obreras, le oí decir: "Y el Verbo se hizo carné". El paso que dio Llanos fue muy fuerte y para Díez-Alegría

un choque y una experiencia muy intensa. En aquel tiempo, el que un sacerdote viviera con gente del pueblo, codo a codo, con inmigrantes y además con los vencidos de la guerra civil, era una cosa realmente difícil. En una entrevista, hablando de los doce años de vida en el Pozo del Tío Raimundo dice: "Ése ha sido mi doctorado. No lo cambio por nada. No me arrepiento de nada. Estoy contento sobre todo por haber dicho lo que me parece una verdad en servicio de Jesús. Haber dejado el profesorado para ir al Pozo fue un don de Dios".

Desde hace años vive con los jesuitas, acogido cariñosa y fraternalmente.

Sobre la doctrina social de la Iglesia piensa que "es una broma comparada con la doctrina que aprendí en algunos Santos Padres. San Juan Crisóstomo dice: 'Todo rico, o es injusto, o es el heredero de un injusto'. Si argumentas: 'Yo heredaré de mi padre', el santo te replica: 'Y tu padre, ¿de quién lo heredó? Si indagas, al final encontrarás algo que no ha sido justo'. Sostiene Crisóstomo: 'Demos que tu padre se lo encontró nacido de la tierra, ¿y por eso va a ser justa la riqueza? Sólo si la usas bien y, por tanto, si la repartes, porque si no, no'".

Al ser preguntado por el camino que debe tomar la Iglesia de Roma actualmente responde: "Yo, que soy presbítero, soy sacerdote y estoy en la Iglesia, creo que la Iglesia como institución no tiene más camino posible que una humildad cada vez más grande, porque se presentan siempre como los representantes de Dios, y no es verdad. A Dios hay que representarlo no con poderes, no con palabras, sino con obras y de verdad, con la humildad, con el amor".

En Jesús y los cristianos escribe: "El cristianismo histórico es lo contrario de lo que fue Jesús". Y más adelante: "La Iglesia católica, casi sin excepciones, ignoró la situación del proletariado industrial a lo largo del siglo XIX, fue un pecado social de alcance incommensurable". (...) "El drama de la Iglesia es que le tiene miedo a Jesús. Más miedo que a todos los herejes juntos. El don de Jesús le resulta tabú y su exigencia, la "causa de Jesús", algo ilusorio. Le tiene pánico al fuego que Jesús vino a traer a la tierra". (...) Y añade: "A lo que somos llamados (los cristianos) es a reconquistar dentro de la Iglesia la libertad y responsabilidad evangélicas que nos competen".

Sobre la influencia de Marx dice que "el mensaje de Cristo está encuadrado por la Iglesia jerárquica e institucional en una especie de conservadurismo económico social que no tiene nada que ver con Jesucristo. No olvidemos que lo mataron por denunciar la injusticia de los ricos y ponerse de parte de los pobres. En este sentido, Marx me ayudó a redescubrir el Evangelio".

Y hablando de Dios afirma: "Los que piensan 'yo sé lo que es Dios' (sean cristianos o de otras religiones) éstos no captan al Dios verdadero que es incomprensible e inefable. La verdadera fe en Dios, mucho más que "fe conceptual", es esperanza, confianza humilde y amor balbuciente".

Si le preguntan si se arrepiente de algo en su vida pastoral contesta: "De las cosas que no se consideran bien hechas no me arrepiento. Sí lo hago, de no haber sido más humilde, más alegre, más compasivo".

Hay que agradecer a José María su libertad y su gran aportación a la conversión de la Iglesia.

JUAN JOSÉ TAMAYO

Licenciado en Teología por la Universidad Pontificia de Comillas en 1971. Doctor en Teología por la Universidad Pontificia de Salamanca en 1976. Diplomado en Ciencias

Sociales por el Instituto León XIII en 1972. Licenciado (1983) y doctor en Filosofía y Letras por la Universidad Autónoma de Madrid (1990).

Ha sido profesor de Antropología Teológica en la Facultad de Teología San Dámaso (Madrid) (1973-1975), de Cultura y Fe en la Universidad San Pablo/CEU (1976-1982), de Teología Política en el Instituto Universitario de Teología (IUT) (1982-1989) y profesor invitado de Mount St. Mary's College (Los Ángeles, California, U.S.A.) (1991-1993). De 1996 a 2001 dirigió el Seminario "Hacia una teología de la liberación en el Primer Mundo" en el Instituto Fe y Secularidad (Universidad Pontificia de Comillas). Imparte numerosas conferencias en España, América Latina y Estados Unidos.

Actualmente es director de la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones "Ignacio Ellacuría", de la Universidad Carlos III de Madrid, profesor de los Cursos de Humanidades, del Master de Acción Solidaria en Europa y del Master y del Curso de Doctorado de Derechos Fundamentales de la misma Universidad. Profesor de la Cátedra de "Pensamiento Contemporáneo" Cañada Blanc de Universidad de Valencia y de la Cátedra de Tres Religiones de la misma Universidad. Profesor Invitado en otras numerosas Universidades españolas: Cantabria, Valladolid, Córdoba, Castilla La Mancha, Alcalá, Salamanca, Alicante, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Universidad Internacional de Andalucía, La Rioja, Universidad de Sevilla, Universidad Pablo de Olavide, Complutense, Rey Juan Carlos y Autónoma, las tres últimas de Madrid. Fundador y actual Secretario General de la Asociación Española de Teólogos y Teólogas Juan XXIII. Miembro de la Sociedad Española de las Ciencias de la Religión (SECR), de la Junta Directiva de la Asociación Pro Derechos Humanos de España (APDH), del Consejo Asesor del IV Parlamento de las Religiones del Mundo (Barcelona, 2004). Miembro del Patronato de la Fundación "ATMAN. Diálogo entre Civilizaciones", de la Junta Directiva de la Asociación para el Diálogo Interreligioso en Madrid (ADIM), del Comité de Apoyo a ATTAC y del Comité Internacional del Foro Mundial de Teología y Liberación. Es director de la Colección "Religiones". Editorial Síntesis. Madrid y de la Colección "Religiones y Derechos Humanos". Editorial Dykinson. Madrid.

**JOSÉ MARÍA DíEZ –ALEGRÍA: LIBERTAD DE CONCIENCIA, HUMOR Y
PROFETISMO**
JUAN JOSÉ TAMAYO

Durante 8 años, de 1988 a 1996, compartí con José María Díez-Alegría la dirección

de la Asociación de Teólogos y Teólogas Juan XXIII, él como presidente y yo como secretario general, y pude comprobar su honestidad intelectual, su talante evangélico y su sensibilidad social. Resumo a continuación algunos de los rasgos de su personalidad humana e intelectual que más me han impresionado.

1. En su libro más emblemático, Yo creo en la esperanza, publicado en 1972 y reeditado numerosas veces, José María distingue dos tipos de religión: la ontológico-cultural y la ético-profética. Si la primera se caracteriza por centrar la religión en el culto y poner al ser humano al servicio del sábado, la segunda se caracteriza por centrar la vida en el centro de la religión y por colocar el sábado al servicio del ser humano. Con su vida, su modo de estar en el mundo y su manera de entender el cristianismo, él constituye un ejemplo luminoso de religión ético-profética durante su largo itinerario vital.

2. Buen conocedor del marxismo, José María Díez-Alegría participó activamente en el diálogo cristiano-marxista, con los otros dos Josemarías con quienes formaba la "Trinidad heterodoxa", José María Llanos y José María González Ruiz, primero en Italia, durante la década de los sesenta del siglo pasado, y después en España, durante los últimos años del franquismo y los primeros de la transición democrática. En diálogo y colaboración con intelectuales y militantes marxistas, contribuyó a desdogmatizar y humanizar ambos sistemas de creencias, y ayudó a tender puentes y a buscar lugares de encuentro entre cristianismo y marxismo desde la ética humanista de ambos y la opción por los excluidos traducida en una praxis liberadora.

3. Su profunda fe en Jesucristo le ha llevado a relativizar las instituciones que dicen representar al fundador del cristianismo, incluidas las propias iglesias. "Una cierta relativización de las iglesias cristianas históricamente dadas resulta inexorablemente no sólo del ecumenismo sinceramente asumido, sino sobre todo de la dimensión misteriosa de la iglesia de Cristo... y de la consiguiente tensión escatológica", escribe en Yo creo en la esperanza (p. 157). Dicha relativización la encarnó en su propia persona a través de la denuncia profética de las patologías y perversiones de la institución eclesial.

4. Su humanismo radical, abrevado en las mejores tradiciones filosóficas y religiosas del Renacimiento, de la Modernidad y del concilio Vaticano II, le ha llevado siempre a seguir

la voz de la conciencia, de su conciencia, sobre todo en caso de conflicto con las instituciones eclesiásticas. Así lo demostró cuando ante el dilema de obedecer a sus superiores de la Compañía de Jesús que le pedían no publicara Yo creo en la esperanza o de seguir lo que le dictaba su conciencia, optó por esta última, y publicó la obra. La conciencia personal por encima de la ley eclesiástica; la fidelidad al evangelio frente a la imposición del Código de Derecho Canónico.

5. La frontera fue su lugar natural, su espacio eclesial, su ubicación teológica, el espacio inseguro en que vivió su fe crítica por opción personal: la frontera entre fe e increencia, ortodoxia y heterodoxia, cristianismo y marxismo, amor cristiano y luchas de clases. En la frontera se encontró con la marginación, lugar social donde vivió su experiencia religiosa y humana y descubrió las dimensiones liberadoras del cristianismo ocultas al mundo del poder. En José María Díez-Alegría, la marginación tuvo un lugar concreto, el Pozo del Tío Raimundo, y un compañero y hermano inseparable, el padre Llanos, con quien compartió esperanzas y frustraciones, alegrías y tristezas, y, sobre todo, los sufrimientos de los hombres y mujeres empobrecidos. Ésa fue la cátedra que durante muchos años supo compaginar con la Gregoriana de Roma y, cuando fue cesado como profesor de ésta, su cátedra permanente máspreciada.

6. Y como generalmente no suele haber cátedra sin publicaciones, desde ella fue escribiendo José María durante varias décadas de permanencia en el Pozo sus libros. Desde que me inicié en la reflexión teológica -que coincidió con la llegada definitiva de Díez-Alegría a Vallecas-, he leído con verdadera fruición sus obras -creo que todas-, en las que he descubierto una verdadera fuente de sabiduría, a la que recurro a cada paso, de sentido común, que me ilumina con frecuencia en la toma de decisiones no siempre fáciles, de sentido evangélico, que no suele coincidir con el sentido eclesiástico, de autenticidad cristiana, que choca con la inautenticidad del sistema, de relatividad, que es propio de la contingencia humana, y de respeto por el misterio, que es la mejor prueba de toda persona religiosa.

7. Dar razón de la esperanza es quizás la mejor síntesis de su magisterio teológico y de su trayectoria humana. Hombre esperanzado por talante y por convicción, ha sabido contagiar la esperanza en su derredor. Esperanza inseparable de la fe, y ambas vividas en un clima adverso, pero sin desembocar en desesperanza o descreimiento. Si a sus 60 años pudo

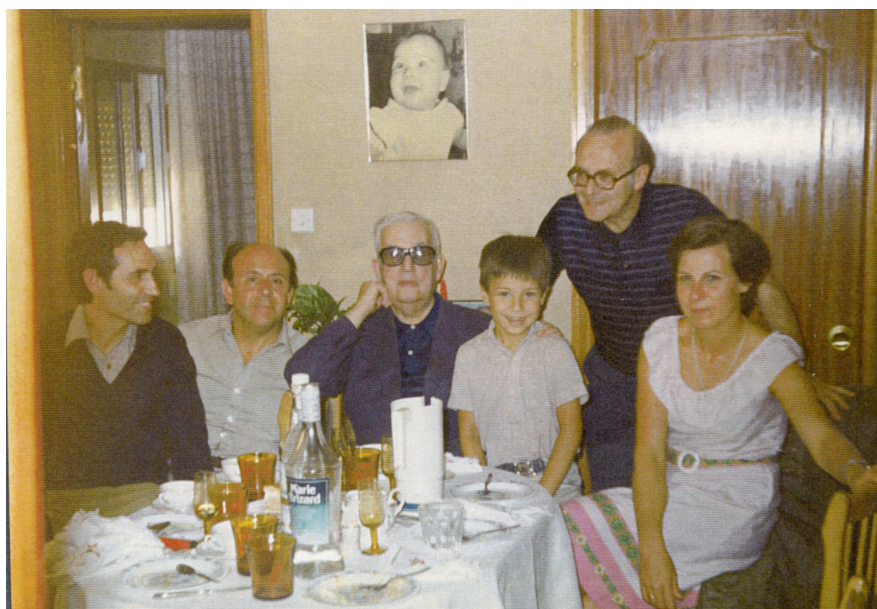
titular su obra Yo creo en la esperanza, a sus noventa no dudó en titular su último libro Yo todavía creo en la esperanza.

8. Siempre le ha acompañado el sentido del humor. El humor como talante, como virtud, incluso como principio. Un humor que se refleja en sus textos, en sus títulos "Rebajas teológicas de otoño", "Teología en broma y en serio". A los 94 años volvió a dar otra lección de teología en clave de humor e ironía en su libro Tomarse en serio a Dios, reírse de uno mismo. Ahora, a sus 98 años recién estrenados, sigue haciendo teología en broma y en serio desde su Residencia de Alcalá de Henares. "Como Dios sabe que soy de izquierdas –me comentó la última vez que le visité hace un par de meses- todavía escucho un poco por el oído izquierdo y veo otro poco por el ojo izquierdo".

ANEXO IV. MATERIAL FOTOGRÁFICO



José M^a de Llanos, José M^a González Ruiz y José M^a Díez-Alegría. Tres figuras del pensamiento español que posibilitaron la transición hacia la democracia. Fotografía cedida por Domingo Melero. Fechada en 1973.



José Rodríguez Ponce, Agustín Drake Drake, José M^a de Llanos, José M^a Díez-Alegría con una familia del Pozo del Tío Raimundo. Fotografía cedida por Domingo Melero, S/F.



Celebración Eucarística en la capilla de Santa Mª del Pozo presidida por Díez-Alegría y el padre Llanos en los años 80. Fotografía cedida por Domingo Melero.



Díez-Alegría, Luis Otero y Juan Amor. Acto organizado por el Ateneo de Madrid y la Asociación por la Paz y el Desarme en el Salón de Actos del Ateneo, el miércoles 27 de febrero de 1985, a las 17,30h. Origen de la Foto: Biblioteca del Ateneo, FOT 159/1985.



El Ministro de Trabajo, Jesús Caldera, entrega a Díez-Alegría la Medalla de Oro al Trabajo. Foto cedida por el Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales. Fechada el 7 de Diciembre de 2007.



29 de Agosto 2009. Díez-Alegría conversando con el doctorando en la residencia de Alcalá de Henares.



29 de Agosto de 2009. Díez-Alegría recitando junto al doctorando una poesía de Gerardo Diego, en concreto la del Rosario que el poeta dedicó a su madre:

Señor, ya no queda nada
por hacer. Señor, permite
que humildemente te imite,
que contigo viva y muera,
y en luz no perecedera,
que como Tú resucite⁸.

⁸ La lírica religiosa de Gerardo Diego está recogida, fundamentalmente, en *Versos Divinos*, obra que incluye el libro juvenil *Viacrucis*, compuesto en décimas enormemente elaboradas y llenas de esencias populares. *Viacrucis* está editado por el Obispado de la Diócesis de Santander, en 2002. Gerardo Diego realiza un impresionante "recorrido poético" a través de las XIV estaciones del Viacrucis, a cada una de las cuales dedica dos décimas. La obra, compuesta por 330 versos octosílabos, agrupados en 33 décimas -la edad de Cristo cuando es crucificado-, se abre con una Ofrenda a la Virgen María, en 5 décimas, a las que siguen las otras 28 que constituyen propiamente el Viacrucis. Seguidamente reproducimos íntegro el texto de Gerardo Diego. Para profundizar en esta cuestión puede acudir a ACEREDA EXTREMIANA, A., "Lo religioso en Gerardo Diego: Vía crucis": *Ínsula. Revista de letras y ciencias humanas* 597-598 (1996) [ejemplar dedicado a: Gerardo Diego (1896-1996) *Crear, siempre crear*] pp. 16-17.



Díez-Alegría en su 98 cumpleaños, el 22 de octubre de 2009, acompañado del doctorando.



Numero de habitación que tiene Díez-Alegría en la Residencia de Alcalá de Henares (Madrid). Foto del archivo personal de Domingo Melero. Fechada 27-diciembre-2009.

ANEXO V. MATERIAL GRÁFICO

Se adjunta material en DVD¹ con las siguientes grabaciones de programas televisivos en los que ha intervenido Díez-Alegría:

DVD nº 1

— 5 de mayo de 1983 (22:05). Programa "Buenas Noches" (TVE 1)

Mercedes Milá entrevistó a José María Díez-Alegría

— 15 de octubre de 1988. Programa "Ayer" (TVE 1), titulado *Una nueva Iglesia*

Dirigido por José Fernández Comenzana y presentado por Peridis

Giró en torno a la figura del cardenal Vicente Enrique Tarancón, acerca del cual dialogaron Díez-Alegría, José M^a. De Llanos, Enrique Miret Magdalena, Casimiro Martí y Martín Patino

DVD nº 2

— 22 de septiembre de 2005 (09:00). Programa "Los desayunos de TVE" (TVE 1)

Pepa Bueno recibió a Díez-Alegría y a José M^a. De Llanos, girando el diálogo en torno a su experiencia en el Pozo

DVD nº 3

— 5 de noviembre de 2005 (21:15), repetido el 5 de agosto de 2006 (21:30).

Programa "De cerca" (TVE 2)

Díez-Alegría fue invitado a dialogar por Baltasar Magro.

¹ El profesor Díez-Alegría ha intervenido también en los siguientes programas: El 21 de julio del año 1983 en el programa "En este país", Primera cadena a las 22,30 horas, dirigido por R. De Sepúlveda, interviene en una tertulia titulada "Los otros curas". El miércoles, 25 de julio de 1984, interviene a las 11,55 horas en el programa "Testimonios". El viernes 1 de febrero de 1985 interviene a las 7,40h en el programa "La Clave". El 26 de enero de 1992, en la Primera cadena, interviene en el programa que dirige Mercedes Odina: "Los años vividos". El 8 de enero de 1993 interviene en "Antena3" a las 00,50h nuevamente en el programa "La Clave" con el tema: "Historia humana de Jesús".

ANEXO VI. CARTA DE CESIÓN DE PROPIEDAD INTELECTUAL

Alcalá de Henares,
Domingo 20 de julio de 2008.

Por el presente escrito, autorizo a José M^a Vigil y a Domingo Melero para que pongan a disposición pública por Internet, a través de las páginas web que consideren, todas mis obras o algunos fragmentos de las mismas, en castellano o en otros idiomas, con la excepción de los dos últimos libros (*Yo todavía creo en la esperanza* y *Fiarse de Dios, retirarse de uno mismo*) mientras éstos estén editorialmente vivos.

He dedicado mi vida al servicio del Evangelio y, a mis noventa y siete años, esta autorización, hecha a estos dos buenos amigos, es un paso más de mi camino. ¡Ojalá que mis trabajos de todos estos años sigan sirviendo a los hombres y mujeres "de buena voluntad" que hay sobre la Tierra!

José M^e Díez-Alegria

Firmado: José María Díez-Alegria

Bibliografía provisional, susceptible de publicarse libremente en Internet:

- *La libertad religiosa*, Barcelona, Icesb, 1965
- *¡Yo creo en la esperanza!*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 1972
- *Teología frente a una sociedad histórica*, Barcelona, Laia, 1972
- *Crónica de un libro*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 1973
- *Teología en broma y en serio*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 1975
- y Llanos, JM^a sj., *Jesuita Sí, Jesuita NO*, Madrid-Valladolid, Alce-Silos, 1976
- *De la propiedad privada a la socialización*, Madrid, Ed. Mañana, 1977
- *Proceso a la violencia*, Madrid, Ed. Mañana, 1978
- *Rebajas teológicas de otoño*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 1980
- *La cara oculta del cristianismo*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 1983
- *¿Se puede ser cristiano en esta Iglesia?*, Bilbao, Ega, 1987
- *La respuesta de las primeras generaciones cristianas a la exigencia de justicia*, Madrid, Fundación Santa María, 1988
- *Il volto nascosto del cristianesimo*, Roma, Desclee de Brouwer, 1999

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

1. LIBROS

Santa María Goretti mártir de la pureza, Apostolado de la prensa, Madrid 1947.

Notae ad praelectiones philosophiae moralis, Facultas Philosophica Societatis Iesu. Fasciculus I: Ethica Generalis, Auditorum Commodum, Matriti 1948.

El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los Maestros de la Universidad de Evora de 1565 a 1591. Estudio histórico y textos inéditos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Luis Vives de Filosofía, Barcelona 1951.

La obligatoriedad de la ley natural en Luis de Molina y en los maestros de la Universidad de Évora de 1565 a 1591.(Excerpta ex dissertatione ad lauream in Facultate Philosophica Pontificiae Universitatis Gregoriana). Rivadeneyra, Madrid 1951.

Ética, Derecho e Historia. El tema iusnaturalista en la problemática contemporánea, Sapientia, Madrid 1953¹.

Ética, Derecho e Historia. El tema iusnaturalista en la problemática contemporánea (ampliada y aumentada), Razón y Fe, Madrid 1963².

Actitudes cristianas ante los problemas sociales, Estela, Barcelona 1963.

La libertad religiosa. Estudio teológico, filosófico-jurídico e histórico, Instituto Católico de Estudios Sociales, Barcelona 1965.

La libertad religiosa. Análisis de la Declaración Dignitatis Humanae, Razón y fe, Madrid 1966.

Actitudes cristianas ante los problemas sociales, Estela, Barcelona 1967².

Teología frente a sociedad histórica, Laia, Barcelona 1972.

¡Yo creo en la esperanza!, Desclée de Brouwer, Bilbao 1972.

Crónica de un libro, Desclée de Brouwer, Bilbao 1973.

La teologia di fronte alla societ storica, Citadella Editrice, Asís 1973.

Teología en broma y en serio, Desclée de Brouwer, Bilbao 1975.

De la propiedad privada a la socialización. Buscando ser cristianos, Mañana, Madrid 1977.

Proceso a la violencia, Mañana, Madrid 1978.

Rebajas teológicas de otoño, Desclée de Brouwer, Bilbao 1980.

La cara oculta del cristianismo, Desclée de Brouwer, Bilbao 1983.

¿Se puede ser cristiano en esta Iglesia?, EGA, Bilbao 1987.

Cristianismo y propiedad privada, EGA, Bilbao 1988.

La respuesta de las primeras generaciones cristianas a la exigencia evangélica de Justicia,
Fundación Santa María, Madrid 1988.

Yo todavía creo en la esperanza, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.

Fiarse de Dios, reírse de uno mismo, PPC, Madrid. 2005.

2. COLABORACIÓN EN LIBROS COLECTIVOS

- "Il Concetto di giustizia nell Enciclica Mater et magistra", en: AA.VV., *Mater et magistra. Linee generali e problemi particolari*, Editrice dell'Università Gregoriana, Roma 1963, 105-119.
- "La Encíclica Pacem in Terris y los hombres de buena voluntad", en: AA.VV., *Comentarios civiles a la Encíclica Pacem in Terris*, Taurus, Madrid 1963, 101-124.
- "El concepto de deber moral en la tradición escolástica en Gerdil y en Taparelli", en: *Analecta Gregoriana. Cura Pontificiae Universitatis Gregoriana* 33, (1964) 145-169.
- "La libertad religiosa", en: LÓPEZ JORDÁN, R., *Libertad religiosa, una solución para todos*, Studium, Madrid 1964, 157-163.
- "La perfection de la chanté et l'activité économique et sociale", en: AA.VV., *Sainteté et vie dans le siècle (Laicat et sainteté II)*, Herder, Roma 1965, 225-254.
- "La libertad religiosa en el despliegue histórico de la doctrina de la Iglesia", en: AA.VV., *La libertad religiosa*, Universidad Pontificia de Comillas (Facultad de Derecho Canónico), Madrid 1966, 467-537.
- "Introducción", en AA.VV., *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo*, Estela, Barcelona 1966, 7-27.
- "Lavoro, carit e giustizia", en: AA.VV., *Laici sulle vie del Concilio*, Citadella, Asís 1966, 347-355.
- "El sindicato. La doctrina de la Iglesia sobre el sindicalismo", en A.A.V.V., *Curso de Doctrina Social Católica*, BAC, Madrid 1967, 809-867.
- "verità divina, persona umana e libertà religiosa", en: A.A.V.V., *Il dialogo della Chiesa col mondo*, Pontificia Universidad Gregoriana (Istituto di Scienze Religiose), Roma 1967, 47-77
- "Cristianesimo e rivoluzione", en: AA.VV., *Cristianesimo senza Cristo*, Citadella, asís 1968, 65-103.
- "Gemeinwohl", en: *Sacramentum Mundi, Theologisches Lexikon für die Praxis II*, Herder, Freiburg 1968, 232-237.
- "Gerechtigkeit", en: *Sacramentum Mundi, Theologisches Lexikon für die Praxis III*, Herder, Freiburg 1968, 267-275.
- "Menschenrechte", en: *Sacramentum Mundi, Theologisches Lexikon für die Praxis III*, Herder, Freiburg 1969, 418-424.
- "Law", en: *Encyclopedia of Theology III*, Burns and Oates, Londres 1969, 418-424.

- "Solidariet e assamblea liturgica", en: AA.VV., *Il deserto di Dio nella città degli uomini*, Citadella, Asís 1969, 175-180.
- "La povertà evangelica nel contesto sociologico del mondo del lavoro impegnato a realizzare la giustizia", en: AA.VV., *La povertà evangelica e l'apostolato sacerdotale nell'attuale evoluzione del mondo del lavoro*, Centro Studi Pastoral ONARMO, Roma 1969, 49-57. 201-206.
- "La perfección de la caridad", en: AA.VV., *Santidad y vida en el siglo*, Herder, Barcelona, 1969, 257-289.
- "Magistero e Rivoluzione", en: AA.VV., *Rivoluzione. Magistero, teología e mondo contemporaneo*, Edizioni Dehoniane Bologna, Roma 1969, 59-114.
- "Aspectos actuales del problema de la ley moral natural", en: AA.VV., *Homenaje a Zubiri I*, Moneda y Crédito, Madrid 1970, 449-458.
- "Teologia dell'impegno temporale dei cristiani di fronte all'ateismo", en: AA.VV., *L'Ateismo contemporaneo IV*, Edit. Internazionale, Turín 1970, 251-299.
- "Cristianismo y revolución", en: AA.VV., *¿Cristianismo sin Cristo?*, Paulinas, Vizcaya 1970, 93-140.
- "La teología del compromiso temporal y la teología del laicado frente al ateismo", GIRADI, G., *El ateísmo contemporáneo IV*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1971, 247-293.
- "A Christian view of progress through violence", en: en AA.VV., *Theology meets progress. Human implications of development*, Gregorian University Press, Rome 1971, 171-206.
- "Magisterio y revolución", en: AA.VV., *Revolución. Magisterio, Teología y mundo moderno*, Dinor, Pamplona 1972, 67-130.
- "El problema del concordato desde el punto de vista de la libertad religiosa", en A.A.V.V., *Concordato y sociedad pluralista*, Sígueme, Salamanca 1972, 15-18.
- "Prólogo", en: GINESTA, J., *¿Divorcio en España?*, Nova Terra, Barcelona 1972, 9-14.
- "Bien común", en: A.A.V.V., *Sacramentum mundi*, Herder, Barcelona 1972, 582-586.
- "El concepto de justicia en filosofía y en la teología moral", en: A.A.V.V., *Sacramentum mundi*, Herder, Barcelona 1973, 169-177.
- "Próleg", en GÜELL, A. M., *Capvespre de creences*, Laia, Barcelona 1973, 5-11.
- "Derechos del hombre", en: A.A.V.V., *Sacramentum mundi*, Herder, Barcelona 1973, 504-510.
- "Juicio cristiano de la violencia en relación con el progreso", en: AA.VV., *La teología al encuentro del progreso*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1973.

- "Prólogo", en: BENAVIDES, D., *El fracaso social del catolicismo español. Arboleya-Martínez (1870-1951)*, Nova Terra, Barcelona 1973, 7-9.
- "Introduzione all'edizione italiana", en: MIRANDA, J.P., *Marx e la Bibbia*, Citadella, Asís 1974, 5-8.
- "Prólogo", en: GIRARDI, J., *Amor cristiano y lucha de clases*, Sígueme, Salamanca 1975².
- "Presentación" en: GUICHARD, J., *El marxismo. Teoría y práctica de la revolución*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1975, 15-17.
- "Prólogo" en: DE LLANOS, J.M^a., *Creo en Jesús*, Paulinas, Madrid 1975, 7-11.
- "Presentación", en: A.A.V.V., *Cambio social y religión en España*, Fontanella, Barcelona 1975, 7-11.
- "Fe cristiana y praxis marxista", en: A.A.V.V., *Cristianos por el socialismo*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1975, 71-82.
- "Prólogo", en: LÓPEZ RODRÍGUEZ, M., *La España protestante. Crónica de una minoría marginada (1937-1975)*, Sedmay, Madrid 1976¹, 11-14.
- "Prólogo del traductor", en: LIBANIO CRISTO, C.A., *¡Creo desde la cárcel!. Desde los subterráneos de la historia*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1976, 9-10.
- "Por qué he salido de la Compañía de Jesús", en: DíEZ-ALEGRÍA, J.M^a., DE LLANOS, J.M^a., *Jesuita sí. Jesuita no*, Silos-Alce, Madrid 1976, 13-85.
- "Aportaciones de la presencia cristiana en el proyecto eurocomunista" en: A.A.V.V., *Cristianismo y socialismo en libertad*, Laia, Barcelona 1979, 151-157.
- "La guerra y sus justificaciones. Un caso de conciencia laxa colectiva", en: A.A.V.V., *Cristianos en una sociedad violenta. Análisis y vías de acción*, Sal terrae, Santander 1980, 127-139.
- "El respeto a la vida humana en la guerra moderna", en: A.A.V.V., *El respeto a la vida humana*, Mensajero, Bilbao 1981, 11-24.
- "Derechos humanos", en: FLORISTAN, C Y TAMAYO, J.J., *Conceptos fundamentales de pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, 226-229.
- "Pluralismo", en: FLORISTAN, C Y TAMAYO, J.J., *Conceptos fundamentales de pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, 770-786.
- "En el centenario de Carlos Marx", en: A.A.V.V., *Encuentro cultural Centenario de Marx*, Juventudes Socialistas, Madrid 1983, 22-24.
- "La Justicia Conmutativa", en: FEINER, JOAHNNES Y LÖHRER, MAGNUS (DIRS.), *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación, Vol. V. El cristianismo en*

- el tiempo y la consumación escatológica*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1984, 251-252.
- "Prólogo", en: SÁNCHEZ TORRADO, S., *Palabras de libertad. Reflexiones seculares sobre el Evangelio*, Narcea, Madrid 1984, 9-11.
- "De la Doctrina Social de la Iglesia al mensaje social del Evangelio", en: FLORISTAN, C Y TAMAYO, J.J., *El Vaticano II Veinte años después*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1985, 331-358.
- "Presentación", en: *VI Congreso de Teología*. Iglesia y Pueblo, Madrid 1986, 11-16.
- "Desde la experiencia de ser uno mismo", en: AA.VV., *Los derechos humanos en la Iglesia*, II Congreso de Justicia y Paz, Salamanca 1986, 89-91.
- "José María González Ruiz", en: *III Jornadas de estudio de la Asociación de Teólogos Juan XXIII*, Sígueme, Salamanca 1987, 33-39.
- "Mi experiencia personal en cuanto se refiere a la relación Teología-magisterio", en: *III Jornadas de estudio de la Asociación de Teólogos Juan XXIII*, Sígueme, Salamanca 1987, 43-48.
- "Entrevista sobre Nicaragua", en VIGIL, J.M^a., *Nicaragua y los teólogos*, Siglo XXI, México/España/Argentina/Colombia 1987, 131-133.
- "Agnosticismo" en: CASIANO FLORISTÁN Y JUAN JOSÉ TAMAYO (DIRS.), *Diccionario Abreviado de Pastoral*, Verbo Divino, Estella 1988, 27-28.
- "Ateísmo" en: CASIANO FLORISTÁN Y JUAN JOSÉ TAMAYO (DIRS.), *Diccionario Abreviado de Pastoral*, Verbo Divino, Estella 1988, 51-52.
- "Cosmovisión" en: CASIANO FLORISTÁN Y JUAN JOSÉ TAMAYO (DIRS.), *Diccionario Abreviado de Pastoral*, Verbo Divino, Estella 1988, 114-115.
- "Crítica de la religión" en: CASIANO FLORISTÁN Y JUAN JOSÉ TAMAYO (DIRS.), *Diccionario Abreviado de Pastoral*, Verbo Divino, Estella 1988, 129-131.
- "Inmanencia", en: CASIANO FLORISTÁN Y JUAN JOSÉ TAMAYO (DIRS.), *Diccionario Abreviado de Pastoral*, Verbo Divino, Estella 1988, 234-235.
- "Trascendencia", en: CASIANO FLORISTÁN Y JUAN JOSÉ TAMAYO (DIRS.), *Diccionario Abreviado de Pastoral*, Verbo Divino, Estella 1988, 454-456.
- "Unidad" en: CASIANO FLORISTÁN Y JUAN JOSÉ TAMAYO (DIRS.), *Diccionario Abreviado de Pastoral*, Verbo Divino, Estella 1988, 461-462.
- "Libertad de conciencia y derecho a discrepar", en: AA.VV., *IX Congreso de Teología. Iglesia y Derechos Humanos*, Evangelio y Liberación, Madrid 1989, 135-139.
- "Presentación y Notas para una fenomenología de la fe cristiana", en A.A.V.V., *Dios como*

- problema en la cultura contemporánea*, EGA, Bilbao 1989, 7-12. 225-232.
- "Los pobres y la Doctrina Social de la Iglesia", en: AA.VV., *I Congreso de Teología. Apuestas cristianas en un tiempo de incertidumbre*, Evangelio y Liberación, Madrid 1989, 107-112.
- "Los cristianos ante una sociedad económicamente injusta", en: AA.VV., *X Congreso de Teología. Dios o el dinero*, Evangelio y Liberación, Madrid 1990, 125-146.
- "Presentación", en: V Congreso de Justicia y Paz, *Evangelio y doctrina social de la Iglesia*, Madrid 1992, 9-15.
- "Diversas claves del pensamiento español contemporáneo", en A.A.V.V., *Colección de filosofía*. Fundación Fernando Rielo, Madrid, 1993.
- "Doctrina social de la Iglesia", en: FLORISTAN, C Y TAMAYO, J.J., *Conceptos fundamentales de teología*, Trotta, Madrid 1993,
- "Fe cristiana y diálogo en la Europa del siglo XXI", en: AA.VV., *Cristianismo e Ilustración. Homenaje al profesor José Gómez Caffarena en su setenta cumpleaños*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1995, 93-108.
- "Presentación del Congreso", en: AA.VV., *XV Congreso de Teología. Ecología y Cristianismo*, Evangelio y Liberación, Madrid 1995, 7-11.
- "Presentación del Congreso", en: AA.VV., *XVI Congreso de Teología. Evangelio e Iglesia*, Evangelio y Liberación, Madrid 1996, 7-11.
- "Éticas y moral cristiana", en: AA.VV., *XVI Congreso de Teología. Evangelio e Iglesia*, Evangelio y Liberación, Madrid 1996, 213-216.
- "Crisis y fe cristiana en la sociedad postmoderna", en: AA.VV., *Cristianismo y liberación. Homenaje a Casiano Floristán*, Trotta, Madrid 1996, 259-269.
- "Iglesia y utopía. Dificultades eclesiales en la utopía", en: AA.VV., *De la fe a la utopía social*, Sal terra (Santander)/Cristianisme i Justícia (Barcelona) 1996, 41-53.
- "Presentación", en: AA.VV., *XVI Congreso de Teología. Inmigración y cristianismo*, Evangelio y Liberación, Madrid 1997, 7-10.
- "La fe, la vida y la muerte. Enigma y misterio de lo humano", en: AA.VV., *Fe i Teología en la Historia. Estudis en Honor del Professor. Dr. Evangelista Vilanova*, Publicacions de L'Abadia de Montserrat, Barcelona 1997, 259-262.
- "Recuerdos del Concilio Vaticano II en homenaje a Joaquín Ruiz Giménez", en: AA.VV., *La fuerza del diálogo. Homenaje a Joaquín Ruiz Giménez*, Alianza Editorial, Madrid 1997, 75-80.

- "Reflexión cristiana sobre la ancianidad", en: *Cuadernos UMER (Universidad de Mayores Experiencia Recíproca)* 5, 1998, 3-6.
- "Aprender a vivir con humor trascendente", en: ALEMANI, C., *Catorce aprendizajes vitales*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1998, 81-96.
- "Conflictos en la Iglesia católica", en: *XX Congreso de Teología. El cristianismo en un mundo plural y conflictivo. Diálogo sin barreras*, Madrid 2000, 127-131.
- "Somos una Iglesia claudicante", en: GOMIS, J Y GOMIS, S., *El Concilio Vaticano III cómo lo imaginan diecisiete cristianos*, Desclée de Brouwer, Bilbao/El Ciervo, Barcelona, 2001, 85-88.
- "La ecumene cristiana y el seguimiento de Jesús", en: GARCÍA RUIZ, M., *Iglesia y sociedad: una aproximación desde el mundo protestante*, Madrid 2002, 15-28.
- "Democracia y pluralismo en la sociedad y en la Iglesia", en: *XXI Congreso de Teología. Nueva Utopía*, Madrid 2002.
- "Mensaje final", en: *XXII Congreso de Teología. Cristianismo y globalización*, Nueva Utopía, Madrid 2003.
- "Vivir sanamente los límites: del sufrimiento, la vejez y la muerte" en: : AA.VV., *Misión sanante de la comunidad cristiana*, Verbo divino, Estella (Navarra) 2003, 215-218.
- "Prólogo a Pedro casaldáliga", en: Casldáliga, P., *Cuando los días dan que pensar: Memoria, ideario, compromiso*, PPC, Madrid 2005, 5-10.
- "El mundo que estamos haciendo", en: MIRALLES SANGRO, M^a.T., *La enfermería a través de los sellos*, Difusión de avances de enfermería, Madrid 2008, 56-60.

3. ARTÍCULOS

"¿Satisfacción condigna de la criatura por el pecado? El problema y su solución en Suárez":

Archivo teológico granadino 8 (1945) 85-98.

"Virginidad Martirial y vida espiritual en Santa María Goretti": *Manresa* 84 (1950) 259-291.

"Juridicidad y eticidad": *Pensamiento* 6 (1950) 91-94.

"Luis de Molina, S.J., Quid Sit Peccatum. Comentario a 1-2 q. 71 a 6": *Pensamiento* 6 (1950) 495-508.

"El fundamento ontológico de la obligación en Ignacio Martins y en Luis de Molina hasta 1592": *Pensamiento* 7 (1951) 5-27.

"El problema del fundamento ontológico de la obligación en la obra 'De Iustitia' de Luis de Molina (1593-1600)": *Pensamiento* 7 (1951) 203-222.

"Filosofía y concepción del mundo en relación con el problema de una filosofía católica": *Pensamiento* 7 (1951) 503-518.

"La contemplación para alcanzar amor en la dinámica espiritual de los ejercicios de San Ignacio": *Manresa* 23 (1951) 171-193.

"La mediación de María en la entrega del hombre a Dios": *Manresa* 23 (1951) 289-326.

"Actitud de la Iglesia ante la filosofía en la 'Humani Generis'": *Revista de Filosofía* 38 (1951) 551-559.

"En torno al problema de la coestión obrera": *Razón y Fe* 644-645 (1951) 210-220.

"Presupuestos ético-sociológicos del Derecho Internacional Público": *Actas del I Congreso Hispano-Luso-Americano de Derecho Internacional* 2 (1952) 13-20.

"La historicidad del hombre y el problema de las ciencias normativas": *Revista de Filosofía* 42 (1952) 506-508.

"Deber moral y validez jurídica": *Pensamiento* 8 (1952) 313-323.

"El problema ontológico de las sociedades trastemporales": *Actes du XI Congrès International de Philosophie*, (1953) 50-54.

"Libertad y valores": *Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie*. Enquête sur la liberté (1953) 45-48.

"Deber moral y responsabilidad": *Revista de Filosofía* 48 (1954) 172-176.

"La experiencia ético-jurídica y el problema de la persona": *Anuario de Filosofía del derecho* 2 (1954) 19-39

"El corazón de Jesucristo en la economía de misterio de Dios": *Manresa* 26 (1954) 253-262.

"¿Qué piensa Molina sobre el fundamento de la obligatoriedad de la ley natural?":

- Pensamiento* 10 (1954) 189-195.
- "La doctrina de Pío XII sobre la tolerancia": *Pensamiento* 11 (1955) 199-212.
- "La estructuración jurídica de la opinión pública": *Razón y Fe* 686 (1955) 229-234.
- "El Primer Congreso de Filosofía en Portugal": *Pensamiento* 12 (1955) 327-329.
- "Un texto escolástico acerca del indeterminismo físico" *Theoría* 3 (1955) 143-144.
- "El conimbricense Ignacio Martins S.I. y el concepto de ley de las lecturas de 1570 en la Universidad de Évora": *Revista portuguesa de Filosofia. Actas do I Congresso Nacional de filosofia* (1955), 546-553.
- "Principios morales aplicables en las oposiciones a cátedras": *Revista de Educación* 17 (1956) 91-92.
- "El salario ante la Filosofía del Derecho": *Revista de Fomento social* 45 (1957) 11-24.
- "Los católicos españoles frente al problema del salario": *Mensaje* 6 (1957) 352-361.
- "La forma en la vida moral y jurídica": *Pensamiento* 14 (1958) 29-43.
- "Erich fechners rechtsphilosophie": *Archiv für rechts-und socialphilosophie* 44 (1958) 223-232.
- "La universidad y el cambio de estructuras sociales": *Mensaje* 7 (1958) 337-354.
- "El problema de la libertad y valor desde el punto de vista de una fenomenología del deber moral": *Atti XII Congresso Internazionale di Filosofia* (1958) 153-159
- "La filosofía de la esperanza de Pedro Laín": *Revista de Estudios Políticos* 104 (1959) 157-186.
- "Relationes communicationes et acta", en: *V Congressus Thomistici Internationalis*, Officium Libri Catholici, Roma (1960), 114-117
- "Ciencia, metafísica y fe en la estructuración del saber del hombre": *Orbis Catholicus* I (1960) 97-117.
- "El Concilio Vaticano I (1869-1870)": *Orbis Catholicus* II (1960) 400-420.
- "El problema de libertad y valor desde el punto de vista de una fenomenología del deber moral": *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia III* (1960) 153-159.
- "Opción del bien y tolerancia intersubjetiva": *Anuario de Filosofía del Derecho* VII (1960) 5-33.
- "Aspecto social del voto de pobreza": *Religión y Cultura* 22 (1961) 187-194.
- "De libertate conscientiarum in civitate servanda iuxta principia Sancti Thomae Aquinatis": *Thomistica morum principia* II (1961) 114-117.
- "Dissertationes et Quaesita Varia. Normae ac Praecepta Iustitiae in Litt. Encyclicis 'Mater Et

- Magistra' Pronuntiata": *De Re Morali Canonica Liturgica LI* (1962) 265-287.
- "Tres actitudes constitutivas de la persona en la convivencia humana": *Revista de Filosofía* 80-81 (1962) 25-30.
- "La funzione dello stato nell economia politica secondo il principio di sussidiarietà": *Civiltà Cattolica* 3 (1962) 417-430.
- "Relationes Inter Individua Humana et Publicam Potestatem Intra Status Singulus": *De Re Morali Canonica Liturgica LIII* (1964) 68-92.
- "Coexistencia ideológica y libertad de las conciencias: el problema teológico y filosófico jurídico de la libertad religiosa": *Actas Primer Congreso de Filosofía del Derecho en Madrid. Instituto de Estudios Jurídicos y C.S. de J.C.* (1964) 125-159.
- "La doctrina de la Iglesia sobre la propiedad privada": *Revista de Trabajo* 1 (1964) 7-28.
- "Xavier Zubiri, sobre la esencia": *Revista Gregorianum* 45 (1964) 629-634.
- "El pensamiento político del Papa Juan XXIII": *Cuadernos para el diálogo extraordinario* (1964) 22-23.
- "La libertad religiosa en los Papas del siglo XIX": *Cuadernos para el diálogo* 11 (1964) 20-21.
- "Concepción cristiana del mundo del trabajo": *Cuadernos para el diálogo Extraordinario* (1964) 40.
- "La confesionalidad del estado": *Cuadernos para el diálogo* 25 (1965) 25-26.
- "Declaratio Concilii Vaticani II 'Dignitatis Humanae' De Libertate Religiosa": *De Re Morali Canonica Liturgica LV* (1966) 170-197.
- "La constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo": *Hechos y dichos* 360 (1966) 77-81.
- "La liberté de l'Eglise devant l'état": *XXXVII Semaine de Missiologie* 49 (1967) 47-67.
- "Realización inmanente de la conversión cristiana", en: *Pro civitate christiana, XXII Congreso universitario* (1967).
- "L'insegnamento sociale Della chiesa": *Studi Sociali* 8 (1968) 297-310.
- "Gustav Gundlach, die ordnung der menschlichen gesellschaft, Band I-II- Köln: Verlag J.P. Bachem, 1964": *Revista Gregorianum* 49 (1968) 202-206.
- "La lectura del magisterio pontificio in materia sociale alla luce del suo sviluppo storico": *Atti del 39 Congresso Nazionale de Moralisti* (1970) 211-256.
- "Manipulación y libertad en la Iglesia": *Concilium* 65 (1971) 228-236.
- "La dialettica padrone-schiavo e il cristianesimo, servitium": *Quaderni di spiritualita* 6 (1972)

808-814.

"Nuova dimensione della trascendenza nella teologia politica": *Il Tetto* 10 (1973) 81-90.

"La teologia di fronte alla soviet storica": *Rassegna di teologia* 15 (1974) 31-39.

"Note sui problemi del cristiano per il socialismo": *Il Tetto* 12 (1975) 234-237.

"Il fundamento teologico del concetto di carisma, e la sua funzione nella diffusione del messaggio religioso": *Il Tetto* 13 (1976) 171-175.

"La fe se expresa en la fidelidad. La fidelidad y las fidelidades de un creyente de hoy": *Misión Abierta* 1 (1976) 36-41.

"La Iglesia antidemocrática": *Vida Nueva* 1055 (1976) 31.

"Obediència dins l'Església": *Qüestions de vida cristiana* 81 (1976) 98-102.

"El drama de Girardi y la tragedia de la Iglesia": *Qüestions de vida cristiana* 88 (1977) 89-97.

"Derechos humanos, liberalismo y capitalismo burgués": *Misión Abierta* 4 (1978) 24-32.

"Interrogación ética sobre desigualdad y justicia": *Revista de Fomento Social* 132 (1978) 397-403.

"La riproposizione della Dottrina sociale della Chiesa": *IDOC Internazionale* 9 (1978/6-7) 80-85.

"El sentido de la existencia como reflexión cristiano-marxista": *Instituto Fe y secularidad* Memoria Académica (1978-1979) 65-69.

"¿Qué queda en pie del marxismo hoy?": *Nuestra Bandera* 100 (1979) 86-89.

"Los pobres y la doctrina social de la Iglesia": *Misión Abierta* 4-5 (1981) 107-112.

"Jesucristo no murió en vano": *Comunidades Cristianas de Andalucía* 25 (1983) 4-6.

"¿Cristianismo profético y liberador?": *Misión Abierta* 2 (1984) 77-82.

"¿Comunión con la Iglesia, comunión con Cristo?": *Pastoral Misionera* 133 (1984) 127-146.

"La carrera de armamentos y la ética": *Qüestions de vida cristiana* 121 (1984) 31-45.

"Criterios éticos sobre el uso del dinero en nuestra sociedad actual": *Pastoral Misionera* 6 (1985) 571-581.

"Respecto a la Instrucción sobre libertad cristiana y liberación de la Congregación para la Doctrina de la fe": *El Ciervo* 422 (1986) 16.

"Solidaridad cristiana y estructuras capitalistas": *Qüestions de vida cristiana* 130 (1986) 18-29.

"El nuevo Código de Derecho Canónico visto desde el Concilio": *Misión Abierta* 3 (1986) 101-105.

"Presentación del VI Congreso de Teología: 'Iglesia y Pueblo'": *Misión Abierta* 5-6 (1986)

11-16.

"Ética y política": *Diálogo* 5 (1986) 33-35.

"Ética y cultura de la paz. La evolución de las Iglesias cristianas": Instituto Fe y secularidad. Memoria Académica extraordinaria (1970-1985) 53-69.

"Libertad evangélica y estructuras sociales": II Congreso de Justicia y Paz, Domnicos/as de España (1986) 89-91.

"La Iglesia y el estado": *Diálogo* 10 (1987) 11-16.

"Jesús y las desigualdades sociales": *Misión Abierta* 1 (1987) 81-94.

"Creer con esperanza en la sonrisa de Dios": *Qüestions de vida cristiana* 137 (1987) 41-61.

"Reflexión teológica sobre la objeción de conciencia": *Secretariat de cristians per l'objecció de consciencia* (1987) 1-19.

"A propósito del documento de los obispos sobre la situación de la Iglesia en España": *Diálogo* 13 (1988) 34-36.

"Joc i societat": *Qüestions de vida cristiana* 142 (1988) 20-26.

"Situación actual de los Derechos Humanos en la Iglesia": Instituto Fe y secularidad. Memoria Académica (1988-1989) 53-60.

"La doctrina social de la Iglesia en la actualidad. Alrededor de la Encíclica Sollicitudo rei socialis": *Qüestions de vida cristiana* 145 (1989) 105-109.

"Confesión de fe": *Qüestions de vida cristiana* 145 (1989) 89-93.

"La oración. ¿Cómo es su relación con Dios?": *Catequética* 3 (1989) 298-300.

"Antropologías cristianas y hombre actual": *Foro sobre el hecho religioso* 147 (1990).

"Condiciones para el proyecto de una Europa humana": *Razón y Fe* 224 (1991) 13-23.

"¿Cómo ve el intelectual cristiano el papel de la Iglesia en la actual sociedad española?": *Sinite* 98 (1991) 477-490.

"La teología de la liberación y el porvenir del socialismo": *Fundación Utopia d'Estudis Socials del Baix Llobregat* (1991) 5-15.

"La muerte como misterio, desde el punto de vista teológico": *XII Curso de Verano San Roque. Universidad de Cádiz* (1991) 9-16.

"Propiedad y trabajo: Desarrollo de la enseñanza papal": *Concilium* 237 (1991) 193-199.

"Solidaridad y Doctrina de la Iglesia": *VI Semana Andaluza de Teología. Cristianos solidarios en la sociedad insolidaria*, 1992, 33-45

"Diccionario desordenado de Díez-Alegría": *El Ciervo* 524 (1994) 11-12.

"Los católicos y la infalibilidad": *Vida Nueva* 2023 (1996) 12-13.

- "Reflexión cristiana sobre la ancianidad": *Revista de Cristianos de Base (Utopía)* 19 (1996) 22-24.
- "Resistencia y comunión en la Iglesia": *IV Foro Religioso Popular* (1996) 103-123.
- "Reflexión cristiana sobre la ancianidad": *Cuadernos de la Diáspora* 6 (1997) 103-107.
- "El Dios de los pobres": *Cuadernos de la Diáspora* 7 (1997) 159-160.
- "Pequeña antología poética de José María de Llanos": *Cuadernos de la Diáspora* 11 (2000) 151-158.
- "La muerte desde la fe en la resurrección": *Frontera* 13 (2000) 39-45.
- "El maestro Jesús": *Sal Terrae* 90/9 (2002) 771-773.
- "Meditación de Navidad": *Carta a las Iglesias* 511-512 (2002) 3-4.
- "Como un atardecer sereno": *El Ciervo* 617-618 (2002) 20-21.
- "Una fe católica actual en Jesucristo": *El Ciervo* 624 (2003) 26-27.
- "Soy un privilegiado": *El Ciervo* 627 (2003) 7.
- "Entre el humor y la tragedia: el misterio del Dios de Jesús": *Frontera* 27 (2003) 91-95.
- "Prólogo": *Quaderns. Centre d'estudis Francesc Eiximenis*. Número Extraordinario 1 (2006) 5-13.
- "¿Cómo ha sido posible una Iglesia así?": *Utopía* 47 (2006) 5-6.
- "Discurs de José M^a Díez-Alegría. Premi Internacional Alfons Comín": *Fundació Alfons Comín, Col·lecció Memòria* 33 (2006) 19-25.
- "El mundo que estamos haciendo": *Revista Alandar* 239 (2007) 1-2.

BIBLIOGRAFIA SECUNDARIA

1. OBRAS GENERALES

- AA.VV., *El pueblo y su promoción*, ZYX, Madrid 1964.
- AA.VV., *Marxismo y cristianismo. Cristianismo y hombre actual*, Cátedra Pablo VI nº 78, Cristiandad, Madrid 1966.
- AA.VV., *Comentarios de Cuadernos para el Diálogo a la Populorum Progressio*, Edicusa, Madrid 1967.
- AA.VV., *La carta del Padre Arrupe: Réquiem por el constantinismo*, Nova Terra, Barcelona 1968.
- AA.VV., *El pueblo de Dios en marcha*, Edicusa, Madrid 1968.
- AA.VV., *Los laicos después del Concilio*, Paulinas, México D.F 1968.
- AA.VV., *Cristianos y marxistas. Los problemas de un diálogo*, Alianza, Madrid 1969.
- AA.VV., *Querido y lejano Sr. Obispo. Mensaje de un grupo de trabajadores*, PPC, Madrid 1970.
- AA.VV., *La vida de un pionero: Cardijn*, Nova Terra, Barcelona 1970.
- AA.VV., *Homenaje a Xavier Zubiri (Tomo I y II)*, Moneda y crédito, Madrid 1970.
- AA.VV., *Asamblea conjunta Obispos-sacerdotes*, BAC, Madrid 1971.
- AA.VV., "Concordato de 1953", *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Tomo I, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1972, 595-599.
- AA.VV., *Hacia una sociedad crítica*, Sígueme, Salamanca 1972.
- AA.VV., *Díez-Alegría, jesuita prohibido (Libro informe)*, Fundamentos, Madrid 1973.
- AA.VV., *El compromiso social y político de los grupos pequeños*, Sígueme, Salamanca 1974.
- AA.VV., *Cristianos por el Socialismo. Documentación*, Verbo Divino, Estella 1975.
- AA.VV., *Historia del franquismo, I y II: Franco, su régimen y la oposición*, Diario 16, Madrid 1976.
- AA.VV., *Los marxistas y la causa de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1976.
- AA.VV., *El encuentro. Diálogo sobre el diálogo*, Laia, Barcelona 1977.
- AA.VV., *Iglesia y sociedad en España (1939-1975)*, Cuadernos para el diálogo, Edicusa, Madrid 1977.
- AA.VV., *Los marxistas españoles y la religión (Encuesta)*, Cuadernos para el diálogo (Edicusa), Madrid 1977.

- AA.VV., *El Credo de los pobres*, Nero, Lima-Perú 1978.
- AA.VV., *Cien españoles y Franco*, Planeta, Barcelona 1979.
- AA.VV., *Testimonios cristianos*, Mensajero, Bilbao 1981.
- AA.VV., *Al servicio de la Iglesia y del pueblo. Homenaje al Cardenal Tarancón en su 75 aniversario*, Narcea, Madrid 1984.
- AA.VV., *Llamarse barrio: El Pozo del Tío Raimundo*, Comunidad de Madrid (COTMAV)/Ayuntamiento de Madrid/SGV, Madrid 1986.
- AA.VV. *Teología y Magisterio. III Jornadas de Estudio de la Asociación de Teólogos Juan XXIII. Homenaje a J. M^a. Díez-Alegría y José M^a. González Ruiz*, Sígueme, Salamanca 1987, 17-51.
- AA.VV., *Diversas claves del pensamiento español contemporáneo*: Colección de filosofía. Fundación Fernando Rielo, Madrid 1993.
- AA.VV., *Escuchar el mundo, oír a Dios. Teólogos y educación*, PPC, Madrid 1997.
- AA.VV., *Noventa años. Un itinerario de esperanza. Homenaje a José M^a Díez-Alegría*, material inédito asociación Teólogos/as Juan XXIII, Madrid 2002.
- AA.VV., *De la dictadura a la democracia. La acción de los cristianos en España (1939-1975)*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2005.
- AA.VV., *Cincuenta cartas a Dios*, PPC, Madrid 2007.
- AA.VV., *Teologías del Tercer Mundo*, SM, Madrid 2008.
- AA.VV., *Curas Obreros*, Herder, Barcelona 2009.
- ABARCA ESCOBAR, J., *Disculpad, si os he molestado. Conversaciones con el Padre Llanos, anciano*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1991.
- ABELLÁN, J.L., *La cultura en España (Ensayo para un diagnóstico)*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid 1971.
- *El erasmismo español. Una historia de la otra España*, Ediciones del Espejo, Madrid 1976.
- *Historia crítica del pensamiento español (Tomo I Metodología e introducción histórica. Y tomo V/3 De la Gran guerra a la guerra civil española, 1914-1939)*, Espasa Calpe, Madrid 1988² y 1991.
- ABELLÁN, J.L Y MARTÍNEZ GÓMEZ, L., *El pensamiento español. De Séneca a Zubiri*, U.N.E.D, Madrid 1977.
- ANCEL, A., *Dogmas y moral comunista*, Editorial Popular, Madrid 1961².
- *Mis cinco años de obispo obrero*, Estela, Barcelona 1963.

- *Interpretación cristiana de la lucha de clases*, BAC, Madrid 1977.
- AGUIRRE, R., *Del movimiento de Jesús a la Iglesia Cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1987.
- ALBERDI, R., *Hacia un cristianismo adulto*, Estela, Barcelona 1966².
- *La identidad cristiana en el compromiso social*, Marova, Madrid 1982.
- ALCAIDE MAESTRE, A., *El trabajo humano, principio de vida*, Edice (C.E.E.), Madrid 2007.
- ÁLVAREZ BOLADO, A., *Pensadores católicos contemporáneos*, tomo II, Grijalbo, Barcelona/México D.F. 1964.
- *El experimento del Nacional-Catolicismo (1939-1975)*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid 1976.
- *Teología política desde España*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.
- AMIGO VALLEJO, C., *¡Tú eres Dios!*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001.
- ARANGUREN, J.L., *Catolicismo día tras día*, Noguer Editorial, Barcelona 1955.
- *Ética*, Revista de Occidente, Madrid 1958.
- *El futuro de la universidad*, Taurus, Madrid 1963.
- *El marxismo como moral*, Alianza Editorial, Madrid 1968.
- *Memorias y esperanzas españolas*, Taurus, Madrid 1969.
- *La crisis del Catolicismo*, Alianza Editorial, Madrid 1970.
- *Talante, juventud y moral*, Paulinas, Madrid 1975.
- *Ética y política*, Ediciones Orbis, Madrid 1985.
- ARAUJO, M., Y MARÍAS, J., *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2002.
- ARBELOA, V.M.: *Aquella España católica*, Sígueme, Salamanca 1975.
- ARRUPE, P., *Ante un mundo en cambio*, EAPSA, Madrid 1972.
- *Memorias del P. Arrupe. Este Japón increíble*, Mensajero, Bilbao 2001.
- AUMENTE, J., *Confrontación, diálogo, compromiso*, Nova Terra, Barcelona 1966.
- ASSMANN, H., *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1973.
- ÁVILA, A., *Nostalgia de infinito. Hombre y religión en tiempos de ausencia de Dios. Homenaje a Juan Martín Velasco*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2005.
- *El grito de los excluidos. Seguimiento de Jesús y teología. Homenaje a Julio Lois Fernández*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2006.
- AYÁN, J.J., *Padres apostólicos*, Ciudad Nueva, Madrid 2000.
- BARRAU, P., *Sacerdotes y mundo obrero*, Estela, Barcelona 1962.

- BEAUPIN, E., *La educación social y los círculos de estudios*, Editorial Saturnino Calleja Fernández, Madrid S/F.
- BELL, D., *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza Universidad, Madrid 2006.
- BENAVIDES, D.: *El fracaso social del catolicismo Español. Arboleya-Martínez 1870-1951*, Nova Terra, Barcelona 1973. Prologo de Díez-Alegría.
- BENZO, M., *El marxismo desde la teología cristiana*, Cátedra Pío XII, Madrid 1962.
- *Teología para universitarios*, Cristiandad, Madrid 1977.
- BESTEIRO, J., *Marxismo y antimarxismo*, ZYX, Madrid 1967.
- BERZOSA, R., *Hacer teología hoy. Retos, perspectivas, paradigmas*, San Pablo, Madrid 1994.
- BOFF, L., *Experimentar a Dios. La transparencia de las cosas*, Sal Terrae, Santander 2003.
- BOTTI, A., *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Alianza Editorial, Madrid 2008.
- BRANTS, V., *Las grandes Líneas de la economía política*, Editorial Saturnino Calleja Fernández, Tomos I, II y III, Madrid 1908.
- CÁLVEZ, J.-Y., *Derecho de propiedad: socialismo y pensamiento cristiano*, Taurus, Madrid 1962.
- *El pensamiento de Carlos Marx*, Taurus, Madrid 1966.
- CALZADA, J.M., *Diálogos con la mitra. Doce obispos se confiesan*, Sal Terrae, Santander 1979.
- CÁMARA, H., *Pobreza, abundancia y solidaridad*, Zero, Bilbao 1969.
- CARDIJN, J., *El joven trabajador y la joven trabajadora ante la vida*. Ediciones JOC, Madrid 1965.
- CARPINTERO, F., *La ley natural. Historia de un conflicto controvertido*, Encuentro, Madrid 2008.
- CARRILLO, S., *Nuevos enfoques a problemas de hoy*, Editions Sociales, París 1967.
- *Eurocomunismo y Estado*, Editorial Crítica, Barcelona 1977.
- CARRILLO DE ALBORNOZ, A.F., *La libertad religiosa y el Concilio Vaticano II*, Edicusa, Madrid 1966.
- CASALDÁLIGA, P., *Experiencia de Dios y pasión por el pueblo. Escritos pastorales*, Sal Terrae, Santander 1983.
- *Cuando los días dan que pensar. Memoria, ideario, compromiso*, PPC, Madrid 2005.
- CASTAÑO COLOMER, J., *La JOC en España (1946-1970)*, Sígueme, Salamanca 1978.
- CASTELLS, M., *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea. Un estudio*

- jurídico-administrativo (1767-1965)*, Taurus, Madrid 1973.
- *La era de la información: economía, sociedad y cultura* (Volumen I, La sociedad red, 2005. Volumen II, El poder de la identidad, 2003 y volumen III, Fin de milenio, 2006, Alianza editorial, Madrid.
- CASTILLEJO Y DUARTE, J., *Programa de Derecho Romano*, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid 1950
- CASTILLO, J.M^a., *Teología para comunidades*, San Pablo, Madrid 1990.
- *Espiritualidad para comunidades*, San Pablo, Madrid 1995.
- CASTRO, R., *Juan María Bandrés. Memorias para la paz*, HMR, Madrid 1998.
- CELADA LUENGO, G., *Tomás de Aquino, testigo y maestro de la fe*, San Esteban, Salamanca 1999.
- CINCUNEGUI, J.L., *Pobreza y evangelización. Seguidores de Jesús*, Mensajero, Bilbao 1993.
- CLAUDIN, F., *Eurocomunismo y socialismo*". Siglo XXI. Madrid. 1977
- *Documentos de una divergencia comunista. Los textos del debate que provocó la exclusión de Claudin y Jorge Semprún del PCE*, El Viejo Topo, Barcelona 1978.
- COMISIÓN EPISCOPAL DE DOCTRINA Y ORIENTACIÓN SOCIAL, *Breviario de Pastoral Social*, Rialp, Madrid 1959.
- CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, CELAM, *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de America Latina*, BAC, Madrid 1979.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA. COMISIÓN EPISCOPAL DE APOSTOLADO SEGLAR, *El apostolado seglar en España. Orientaciones fundamentales*, BAC, Madrid 1974.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA. COMISIÓN EPISCOPAL PARA LA DEFENSA DE LA VIDA, *El aborto. Cien cuestiones y respuestas sobre la defensa de la vida humana y la actitud de los católicos*, Paulinas, Madrid 1991.
- CONGAR, Y.M^a., *El Concilio día tras día*, Estela, Barcelona 1963.
- COMÍN, A., *Fe en la Tierra. El credo que ha dado sentido a mi vida*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1975.
- *Por qué soy marxista y otras confesiones*, Laia, Barcelona 1979.
- COMBLIN, J., *Pablo: Trabajo y misión*, Sal Terrae, Santander 1994.
- CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza editorial, Madrid 2005.
- CRISTIANOS POR EL SOCIALISMO, *Un proyecto mesiánico para una sociedad democrática*.

- Experiencia cristiana y luchas populares de liberación*, Madrid 1983.
- CUENCA TORIBIO, J.M., *Catolicismo contemporáneo de España y Europa. Encuentros y divergencias*, Ediciones Encuentro, Madrid 1999.
- *Nacionalismo, franquismo y nacionalcatolicismo*, Actas, Madrid 2008.
- CUERVO, F., *¡Yo creo en Jesús de Nazaret!*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1975.
- D'ARCY, M., *Comunismo y cristianismo*, Herder, Barcelona 1978.
- DELGADO CRIADO, B., *Historia de la educación en España y América*, volumen III *La educación en la España contemporánea 1789-1975*, Santa María/Morata, Madrid 1994.
- DE LLANOS, J.M^a., *Evangelismo y talante burgués*, Paulinas, Madrid 1972.
- *Creo en Jesús*, Paulinas, Madrid 1975.
- DE MIGUEL, A., *Sociología del franquismo*, Euros, Barcelona 1975.
- DE MOLINA, L., *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, praedestinatione et reprobatione concordia*, Sapientia (Ed. Crítica de I. Rabeneck), Madrid 1953.
- DÍAZ, C., *Presencia viva de Mounier. Personalismo Obrero*, ZYX, Algorta-Vizcaya 1970.
- *Hombre y dialéctica en el marxismo-leninismo*, Zero, Madrid 1973².
- *España, canto y llanto (Historia del Movimiento Obrero con la Iglesia al fondo)*, Acción Cultural Cristiana, Madrid 1996.
- *Monseñor Oscar Romero*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid 1999¹.
- DÍAZ, E., *Estado de derecho y sociedad democrática*, Cuadernos para el diálogo (Edicusa), Madrid 1966.
- *La sociedad entre el derecho y la justicia*, Salvat, Barcelona 1982.
- *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, Tecnos, Madrid 1992.
- DÍAZ-SALAZAR, R., *Iglesia, dictadura y democracia*, HOAC, Madrid 1981.
- *El capital simbólico. Estructura social, política y religión en España*, HOAC, Madrid 1988.
- *¿Todavía la clase obrera?*, HOAC, Madrid 1990.
- *Refundación de la izquierda y cristianismo*, Cuadernos fe y secularidad/Sal Terrae, Madrid/Santander 1990.
- *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda*, HOAC, Madrid 2001.
- *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo*, PPC, Madrid 2006.
- DOLLÉANS, E., *Historia del Movimiento Obrero*, volumen I (1830-1871), volumen II (1871-1920) y volumen III (1921-1953), Zero, Bilbao 1973.

- DOMÍNGUEZ, J., *Caminos hacia la utopía*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.
- ENGELS, F., *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Ricardo Aguilera, Madrid 1968.
- *Introducción a la dialéctica de la naturaleza. El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, Ayuso, Madrid 1974.
- FEINER, J., LÖHRER, M, (Dirs.), *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación, Vol. II. La Historia de la Salvación antes de Cristo*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1984.
- FELIZ, V., *La conquista de la juventud obrera*, Razón y fe, Madrid 1933.
- FERNÁNDEZ CASAMAYOR, A., *Teología, fe y creencias en Tomás Malagón*, Fundación Guillermo Roviroso, HOAC 1988.
- FERNÁNDEZ DE CASTRO, I., *Del paternalismo a la justicia social*, Euramerica, Madrid 1956.
- *¿Unidad política de los cristianos?*, Taurus, Madrid 1959.
- *Teoría sobre la revolución*, Taurus, Madrid 1959.
- FERRATER MORA, J., *La filosofía actual*, Alianza Editorial, Madrid 1973.
- FESSARD, G., *De l'actualité histrique (Tomo I y II)*, Desclée de Brouwer, París 1959
- FERNÁNDEZ, C., *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII*, BAC, Madrid 1986.
- FIERRO BARDAJÍ, A., Y MATE RUPÉREZ, R., *Cristianos por el socialismo. Documentación*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1975.
- FLORISTÁN, C., *Convicciones y recuerdos*, San Pablo, Madrid 2003.
- FLORISTÁN, C., Y TAMAYO ACOSTA, J.J., *Conceptos fundamentales de pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983.
- *El Vaticano II, veinte años después*, Cristiandad, Madrid 1985.
- FRAYLE DELGADO, L., *La ley. Francisco de Vitoria*, Tecnos, Madrid 1995.
- FUNDACIÓN FOESSA, *Síntesis del II Informe sociológico sobre la situación y el cambio social de España 1970*, Euramérica, Madrid 1970.
- *Síntesis actualizada del III Informe Sociológico sobre la situación y el cambio social de España 1975*, Euramérica, Madrid 1978.
- *Informe Sociológico sobre el cambio político en España 1975-1981*, Euramérica, Madrid 1981.
- *Informe sociológico sobre el cambio social en España. 1975-1983*, Euramérica, Madrid 1983.
- *VI Informe sobre exclusión y desarrollo social en España. 2008*, Cáritas Española Editores, Madrid 2008.

- *VI Informe sobre exclusión y desarrollo social en España. 2008. Conclusiones*, Cáritas Española Editores, Madrid 2008.
- FUSI, J.P.; PALAFOX, J., *España: 1808-1996. El desafío de la modernidad*, Espasa, Madrid 1997.
- *Un siglo de España. La cultura*, Marcial Pons, Madrid 1999.
- *España. La evolución de la identidad nacional*, Temas de Hoy, Madrid 2000.
- GAMO, M., *Dietario entre sesiones*, Endymion, Madrid 1999.
- GARCIA ESCUDERO, J.M^a., *El escándalo del cristianismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.
- GARCÍA MORENTE, M., *Lecciones preliminares de filosofía*, Porrúa, México 1989.
- GARCÍA-NIETO PARÍS Y ROJO, J.N Y ROJO TORRECILLA, E., *Lucha contra la pobreza y cambio social. Renta mínima garantizada y salario ciudadano*, Cuadernos de formación nº 13: La acción social. Caritas, Madrid 1989¹.
- GARCÍA VALCÁRCEL, J., *La pobreza en España y sus causas*, Fundación Ágape, Madrid 1984.
- GARRIDO, F., *Historia de las clases trabajadoras*, Tomo III. *El proletariado* y Tomo IV *El trabajador asociado*, Biblioteca promoción del Pueblo, Madrid 1971.
- GESTEIRA GARZA, M., *La Teología en la España del Siglo XX*, Universidad Pontificia de Comillas-Desclée de Brouwer, Madrid-Bilbao 2004.
- GIL CORIA, E., *La pedagogía de los jesuitas, ayer y hoy*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2002².
- GIRARDI, J., *Marxismo y Cristianismo*, Taurus, Madrid 1968.
- *Amor cristiano y lucha de clases*, Sígueme, Salamanca 1971.
- GÓMEZ CAFFARENA, J., *Hacia el verdadero cristianismo*, Razón y fe, Madrid 1968.
- *¿Cristianos, hoy?*, Anaya, Madrid 1971.
- *Razón y Dios*, Fundación Santa María, Madrid 1985.
- *Lenguaje sobre Dios*, Fundación Santa María, Madrid 1985.
- *La entraña humanista del cristianismo*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1988.
- *Qué aporta el cristianismo a la ética*, Colegio mayor Chaminade, Madrid 1991.
- *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*, Trotta, Madrid 2007.
- GONZÁLEZ ANLEO, J.M^a., *Catolicismo nacional: Nostalgia y crisis*, Paulinas, Madrid 1975.
- GONZÁLEZ-BALADO, J.L., *Padre Llanos. Un jesuita en el suburbio*, Temas de Hoy, Madrid 1991.
- *El cura que bajó al Pozo. Aventura y recuerdo de José María de Llanos*, Verbo Divino, Estella 1992.

GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Los signos de los tiempos. El reino de Dios está entre nosotros*, Sal Terrae, Santander 1987.

— *Con los pobres contra la pobreza*, Paulinas, Madrid 1991.

GONZÁLEZ CASANOVA, J.A., *La revista El Ciervo. Historia y teoría de cuarenta años*, Península, Barcelona 1992.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Elogio de la encina. Existencia cristiana y fidelidad creadora*, Sígueme, Salamanca 1973.

— *Historia, hombre, Dios*, Cristiandad, Madrid 2005.

GONZÁLEZ FAUS, J.I., *El engaño de un capitalismo aceptable*, Sal Terrae, Santander 1983.

GONZÁLEZ MUÑIZ, M.A., *El clero liberal asturiano. De Martínez Marina a Díez-Alegría*, Ayalga, Salinas (Asturias) 1976.

GONZÁLEZ-RUIZ, J.M^a., *El cristianismo no es un humanismo. Apuntes para una teología del mundo*, Península, Madrid 1966¹.

— *Pobreza evangélica y promoción humana*, Nova Terra, Barcelona 1968³.

— *El diálogo. La iglesia se define*, Marova, Madrid 1968.

— *Dios está en la base*, Estela, Barcelona 1970¹.

— *Creer es comprometerse*, Marova-Fontanella, Madrid-Barcelona 1970.

— *Marxismo y cristianismo frente al hombre nuevo*, Marova-Fontanella, Madrid-Barcelona 1972.

GRACIA, D., *Fundamentos de bioética*, Eudema, Madrid 1989.

GRANADOS GARCÍA, A., *El Cardenal Gomá, Primado de España*, Espasa Calpe, Madrid 1969.

GUICHARD, A., *Los jesuitas*, Dopesa, Barcelona 1974.

— *El marxismo. Teoría y práctica de la revolución*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1975.

GUY, A., *Los filósofos españoles de ayer y de hoy*, Losada, Buenos Aires 1966.

— *Historia de la filosofía española*, Anthropos, Barcelona 1985¹.

HUSSERL, E., *La filosofía como ciencia estricta*, Nova, Buenos Aires 1984.

IBÁÑEZ, H., *De la integración a la exclusión. Los avatares del trabajo productivo a finales del siglo XX*, Sal Terrae, Santander 2002.

IGARTUA, J.M., *Respuesta teológica a Díez-Alegría*, Acervo, Barcelona 1973.

INIESTA, A., *Teopraxis (Volumen I Espíritu y misión y volumen II Comunidades. Tareas urgentes)*, Sal Terrae, Santander 1981.

— *Memorandum*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1989.

— *Recuerdos de la transición*, PPC, Madrid 2002.

- JUNCADELLA, M., *Espiritualidad de la pobreza*, Nova Terra, Barcelona 1965.
- JUTGLAR, A., *Ideologías y clases en la España contemporánea (1874-1931). Vol II*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid 1973.
- KÜNG, H., *¿Existe Dios?*, Cristiandad, Madrid 1979².
- LA BELLA, G., *Pedro Arrupe. General de la Compañía de Jesús. Nuevas aportaciones a su biografía*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007.
- LAFARGUE, P., *El derecho a la pereza*, Editorial Fundamentos, Madrid 1973.
- LAÍN ENTRALGO, P., *España como problema*, Seminario de problemas hispanoamericanos, Madrid 1949.
- *Creer, esperar, amar*, Círculo de Lectores/Galaxia Gutemberg, Valencia/Barcelona 1993.
- LAMET MORENO, P.M., *Arrupe. Un profeta para el siglo XXI*, Temas de Hoy, Madrid 2001.
- *Un jesuita sin papeles. La aventura de una conciencia*, Temas de Hoy, Madrid 2005.
- LARRAÑAGA, V., *Obras completas de San Ignacio de Loyola*. Tomo I (Autobiografía. Diario espiritual), BAC, Madrid 1947.
- LIBANIO CRISTO, C.A., *¡Creo desde la cárcel! Desde los subterráneos de la historia*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1976. Prólogo de Díez-Alegría, págs. 9-10.
- LOIS FERNÁNDEZ, J., *¿Qué significa ser cristiano como seguidor de Jesús?*, Fundación Santa María, Madrid 1982.
- *La contribución de los cristianos y de las comunidades creyentes a la nueva sociedad*, Fundación Santa María, Madrid 1988.
- LÓPEZ PINTOR, R., *Sociología industrial*, Alianza editorial, Madrid 1995.
- LÓPEZ RODRÍGUEZ, M., *La España protestante. Crónica de una minoría marginada*, Sedmay Ediciones, Madrid 1976.
- LÓPEZ TRUJILLO, A., *Liberación marxista y liberación cristiana*, BAC, Madrid 1974.
- LLIGADAS, J., *Cristianos de a pie*, Centro de pastoral litúrgica, Barcelona 2007¹.
- MARDONES, J.M., *Sociedad moderna y cristianismo. Corrientes socio-culturales y fe mesiánica*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1985.
- MARECHAL, A., *La revisión de vida*, Nova Terra, Barcelona 1960.
- *El joven trabajador en el misterio de Cristo*, Nova Terra, Barcelona 1963.
- MARÍAS, J., *La perspectiva cristiana*, Alianza editorial, Madrid 2000.
- MÁRQUEZ, G., *Los juristas alemanes al alcance de los estudiantes. Precedidos del sistema jurídico católico*, Esudium Cultura, Madrid/Buenos Aires 1950.

- MARTÍN, J., *El movimiento obrero. Reflexiones de un jubilado*, Movimiento Autogestionario Cristiano, Madrid 1989.
- MARTÍN HERNÁNDEZ, F., *Luz Casanova. Una vida consagrada a los pobres*, Congregación de Damas Apostólicas, Madrid 1991.
- MARTÍN VELASCO, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1978.
- *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Sal Terrae, Santander 2002.
- *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid 2006.
- MARTÍN VIGIL, J.L., *Muerte a los curas*, Juventud, Barcelona 1974.
- MARTÍNEZ ARANCÓN, A., *Historia de la Filosofía española*, Ediciones Libertarias, Madrid 1986.
- MARTÍNEZ PUCHE, J.A., *Encíclicas de Pablo VI*, Ebdesa, Madrid 1998.
- MARX, K., *Trabajo asalariado y capital*, Ricardo Aguilera, Madrid 1968.
- *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 2003.
- *Manifiesto comunista*, Alianza Editorial, Madrid 2007.
- MEISSNER, W.W., *Ignacio de Loyola. Psicología de un santo*, Anaya/Mario Muchnik, Madrid 1995.
- MIRANDA, J.P., *Racionalidad y democracia*, Sígueme, Salamanca 1996.
- *Marx y la Biblia*, Sígueme, Salamanca 1972.
- MIRET MAGDALENA, E., *Catolicismo para mañana*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1974.
- MOLINA, E., *Identidad y cultura*, Marsiega, Madrid 1975.
- MUMFORD, L., *Técnica y civilización*, Alianza Editorial, Madrid 2002.
- MUÑOZ SORO, J., *Cuadernos para el diálogo (1963-1976). Una historia cultural del segundo franquismo*, Marcial Pons, Madrid 2006.
- OCCHETTA, F., *Jesuitas y papas, la guerra y la paz. La evolución del pensamiento de la Santa Sede sobre la guerra y la paz leída por los jesuitas de la Civiltà Cattolica*, Endymion, Madrid 2007.
- ORREGO SÁNCHEZ, S., *La actualidad del ser en la primera escuela de salamanca. Con lecciones inéditas de Vitoria, Soto y Cano*, Eunsa, Navarra 2004¹.
- PALENZUELA, A., *Cuál es el pensamiento de la Iglesia respecto de la política*, Gaya Ciencia, Barcelona 1976.
- *Meditación urgente sobre la Iglesia en España en: AA.VV., España perspectiva 1972*, Guadiana de Publicaciones, Madrid 1972.

- PARÍS, C., *La lucha de clases*, Mañana, Madrid 1977.
- PEMARTÍN, J., *Qué es lo nuevo. Consideraciones sobre el momento español presente*, Cultura Española, Madrid 1938.
- PENA GONZÁLEZ, M. A., *La escuela de Salamanca. De la monarquía hispánica al orbe católico*, BAC, Madrid 2009.
- PÉREZ PINILLOS, J., *Los curas obreros en España*, Nueva Utopía, Madrid 2004.
- PRIETO, C., *Trabajadores y condiciones de trabajo*, HOAC, Madrid 1994¹.
- REVUELTA GONZÁLEZ, M., *La compañía de Jesús en la España contemporánea*, Sal Terrae-Mensajero-Universidad Pontificia de Comillas. Tomo I: *Supresión y reinstalación (1868-1883)*, Madrid 1984. Tomo II: *Expansión en tiempos regios (1884-1906)*, Madrid 1991. Tomo III: *Palabras y fermentos (1868-1912)*, Madrid 2008.
- RIBAS RIBAS, P., *La introducción del marxismo en España (1869-1939). Ensayo bibliográfico*, Ediciones de la Torre, Madrid 1981.
- *Aproximación a la historia del marxismo español (1869-1939)*, Endymion, Madrid 1990.
- "Años de penitencia: La filosofía en España durante el franquismo", en: Couceiro Bueno, J.C. (ed.), *Pensar en tiempos de oscuridad. Homenaje al profesor Sergio Vences*, Universidade da Coruña, A Coruña 2006
- RICHARD, P., *Cristianos por el socialismo. Historia y documentación*, Sígueme, Salamanca 1976.
- RIDRUEJO, D., *Escrito en España*, Losada, Buenos Aires 1962.
- RIPALDA, J.M^a., *Comentario a la filosofía del Espíritu de Hegel 1805/1806*, UNED/Fondo de Cultura Económica, Madrid/México D.F. 1993.
- RODRÍGUEZ LEAL, S., "La Iglesia en Vallecas. Del padre Llanos a Enrique de Castro, 1955-1987": *Revista de Dialectología y Tradiciones populares* 1 (2007) 205-247.
- ROMERO POSE, E., *Raíces cristianas de Europa. Del camino de Santiago a Benedicto XVI*, San Pablo, Madrid 2006².
- ROSELL, M., *Crónica de los sacerdotes obreros*, Estela, Barcelona, 1965.
- ROYO, E., *Acción militante y revisión de vida*, JOC, Madrid 1964.
- RUBIO, J.M^a., *Para vivir la Revisión de Vida. Un método para la acción y para la espiritualidad cristiana*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2006.
- RUIZ-GIMÉNEZ, J.: *El Concilio Vaticano II y los derechos del hombre*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid 1968.

- RUPÉREZ, J., *Estado confesional y libertad religiosa*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid 1970.
- SÁEZ, J., *Escuela de formación sociopolítica y fe cristiana. El compromiso de los cristianos en la vida pública*, HOAC, Madrid 1994.
- SAÑA, H., *Líderes obreros. Biografías*, ZYX, Madrid 1974.
- SAUQUILLO, F., *Mirada de mujer*, Ediciones B, Barcelona 2000.
- SARTORIUS, N., *El resurgimiento del Movimiento Obrero*, Laia, Barcelona 1975.
- SIERRA BRAVO, R., *Doctrina social y económica de los Padres de la Iglesia*, Compi, Madrid 1967.
- SOBRINO, J., *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, Sal Terrae, Santander 1982.
- SOMBART, W., *El burgués*, Alianza Universidad, Madrid 1986.
- TABARES CARRASCO, E., *Los curas obreros. Su compromiso y su espíritu*, Nueva Utopía, Madrid 2005.
- TAMAYO ACOSTA, J.J., *Historia, pedagogía y teología de la JOC*. Universidad Pontificia de Salamanca, 1976.
- *La crisis de Dios hoy*, Verbo divino, Estella (Navarra) 1998.
- *Nuevo paradigma teológico*, Trotta, Madrid 2003.
- *10 palabras claves sobre paz y violencia en las religiones*, Universidad Carlos III. Instituto de Derechos humanos Bartolomé de las Casas. Cátedra de Teología y Ciencias de la religión Ignacio Ellacuría, Verbo Divino, Navarra 2004.
- *Fundamentalismo y diálogo entre religiones*, Trotta, Madrid 2004.
- TIERNO GALVÁN, E., *Democracia, socialismo y libertad*, Paulinas, Madrid 1977.
- TUÑÓN DE LARA, M., *Historia de España. España bajo la dictadura franquista (1939-1975). Vol. 10*, Labor, Barcelona 1983.
- TUSELL, X., *Historia de España. La época de Franco desde el fin de la guerra civil a la muerte de Franco (1939-1975), Vol. XIII*, Historia 16, Madrid 1997.
- VALVERDE, C., *Los orígenes del marxismo*, BAC, Madrid 1974.
- VALLS PLANA, R., *Del yo al nosotros. Lectura de la fenomenología del Espíritu de Hegel*, Estela, Barcelona 1971¹.
- VERA, L., *El P. Díez-Alegría ¿Fuera de la Iglesia? Acotaciones a su libro ¡Yo creo en la esperanza!*, Diana, Madrid 1973.
- VILARRUBIAS, F.A., *Cataluña traicionada*, Editorial Religión y patria, Barcelona 1975.

WETTER, G.A., *El materialismo dialéctico. Su historia y su sistema en la Unión Soviética*, Taurus, Madrid 1963.

— *Hombre y mundo en la filosofía comunista*, Sur, Buenos Aires 1965.

ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1963.

— *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1998⁶.

2. ARTÍCULOS DE REVISTAS

- AA.VV., "Aspectos del diálogo católico marxista": *Realidad. Revista de Cultura y Política* 11-12 (1966) 5-23.
- AA.VV., "La filosofía marxista en España": *Zona Abierta* 3 (1975), 71-84.
- AA.VV., "Apéndice documental": *Revista de Fomento Social* 125 (1977), 77-101.
- AA.VV., "José María Díez-Alegría, ochenta y tres años de esperanza": *El Ciervo* 524 (1994) 5-15.
- AA.VV., "Memoria del seminario Internacional sobre tolerancia": Comisión Nacional de los Derechos Humanos (2001)
- ALDAMA, J.A., "Sobre el mérito corredentivo de María": *Estudios Marianos* 1 (1942) 327-352.
- "Cooperación de María a la redención a modo de satisfacción por el pecado": *Estudios Marianos* 2 (1943) 179-193.
- ALTARES, P., "Actitudes cristianas ante los problemas sociales de Díez-Alegría": *Cuadernos para el diálogo* 5-6 (1964) 40-41.
- "¿Adónde va el catolicismo? Conversación con Díez-Alegría, González Ruiz y José M^a de Llanos": *Cuadernos para el diálogo* 119 (1973) 13-21.
- ÁLVAREZ, S., "Los comunistas y la colaboración con los católicos": *Nuestra bandera* 47-48 (1966) 71-79.
- ÁLVAREZ BOLADO, A., "Convicciones de un creyente": *Razón y fe* 901 (1973) 173-178.
- ÁLVAREZ ESPINOSA, D.F., "El coste humano de un compromiso: la militancia política marxista de los cristianos": *Historia actual online (HAOL)* 12 (2007) 153-163.
- "Cristianismo y marxismo: ¿Un diálogo de otro tiempo?": *Historia actual online (HAOL)* 18 (2009) 161-177.
- ARBELOA, V.M., Y GONZÁLEZ-ESTÉFANI, J.M., "Socialistas y cristianos: enfrentamiento y encuentro": *Concilium* 125 (1977) 167-180.
- AZCÁRATE, M., "Anotaciones de un marxista español": *Realidad. Revista de Cultura y Política* 2 (1966) 9-34.
- "Práctica y teoría en el diálogo católico marxista": *Realidad. Revista de Cultura y Política* 14 (1967) 35-47.
- BANDRÉS, J., Y LLAVONA, R., "La escuela de psicología y psicotecnia de la universidad de Madrid (1954-1989)": *Psicothema* 2 (2004) 173-180.
- BELDA, R., "Vida cristiana y compromiso político": *Iglesia viva* 37 (1972) 63-92.

- BENEYTO, J., "La subversión institucional. Tres estudios sobre el desorden": *Revista de Estudios Políticos* 68 (1990) 95-152.
- BLANCO FERNÁNDEZ, D., "Ateísmo filosófico y religión progresista": *El Basilisco* 1 (1978) 32-40.
- BRIONES, L., "Necesitamos una metodología para la militancia": *Pastoral misionera* 5 (1985) 469-471.
- BULLÓN HERNÁNDEZ, J., "Recuperación y planteamiento de la doctrina social de la Iglesia en Juan Pablo II": *Revista Sociedad y utopía* 27 (2006) 1-26.
- CEBOLLA, F., "Díez-Alegría, un caso cerrado": *Triunfo* 652 (1975) 10-12.
- COLLADO BRONCANO, M., "¿Educación como mercancía o educación para la ciudadanía?": *Revista electrónica de educación. Formación continua de adultos II* (2008) 1-37.
- COMÍN, A. C., "Diálogo con los obispos catalanes": *Cuadernos para el diálogo* 131 (1974) 27-30.
- COMPTE, M.T., "Los fundamentos del orden político en Cuadernos para el Diálogo (1963-1965)": *XX Siglos* 36 (1998/2) 85-99.
- CONTRERAS MAZARIO, J.M^a., "La comisión asesora de libertad religiosa": *Revista Española de Derecho Constitucional* 19 (1987) 131-163.
- CRUZ RUIZ, J., "José M^a Díez-Alegría: por un diálogo con el marxismo": *Triunfo* 679 (1976) 42-43.
- CUERVO, M., "La gracia y el mérito de María en su cooperación a la obra de nuestra salud": *Ciencia Tomista* 57 (1938) 507-543.
- DELGADO, J.A., "Cómo se revela Jesús en el camino de los pobres": *Revista El Prado* 137 (1993) 47-48.
- "Mi credo es creer en ir haciendo camino con los pobres": *Revista El Prado* 161 (1999) 19-20.
- DÍAZ, E., "Para un diálogo catolicismo-marxismo": *Revista de Occidente* 37 (1966) 109-118.
- "Neocons y Teocons: dos fundamentalismos en coalición": *Sistema* 2000 (2007) 3-15.
- "Recensión sobre el libro 'Actitudes cristianas ante los problemas sociales' de Díez-Alegría": *Anuario de Filosofía del Derecho* (1964-1965) 372-377.
- DÍAZ-SALAZAR, R., "Política y religión en la España contemporánea": *Reis* 52 (1990) 65-83.
- DOMINGUEZ, J., "La militancia desde las comunidades cristianas populares": *Pastoral misionera* 5 (1985) 461-464.
- ELORDUY, E., "La teología mística de Suárez": *Manresa* 60 (1944) 220-240.

- EYMAR, C., "Rosario Bofill. Retrato de una mujer junto al fuego": *Iglesia Viva* 227 (2006) 95-108.
- FERNÁNDEZ DE LA CIGONA, F., "¿Qué teólogos?": *Revista Razón Española* 98 (1999) 287-308.
- FLORISTÁN, C., "La militancia cristiana": *Pastoral misionera* 5 (1985) 488-491.
- FRAJÓ, M., "Del catolicismo al cristianismo. Reflexión sobre el itinerario religioso de José L.L. Aranguren": *Isegoría* 15 (1997) 157-179.
- GAMO, M., "Consideraciones sobre la militancia, sui generis, de cristianos por el socialismo": *Pastoral misionera* 5 (1985) 446-448.
- GARCÍA CASANOVA, J.F., "El hegelianismo de la inédita filosofía lógica de Unamuno": *Anales del Seminario de Metafísica*, nº 27 (1993) 157-180.
- "Del racionalismo armónico al pragmático: clave hermenéutica del poder real del Institucionismo krausista": *Revista del Centro de Estudios Constitucionales* 14 (1993), pp. 99-126.
- GARCÍA RAYO, A., "Entrevista con Díez-Alegría": *Cuadernos para el diálogo* 114 (1973) 137-141.
- GÓMEZ CAMACHO, F., "La revolución científica del siglo XVII y los orígenes de la ciencia económica": *Razón y fe* 221 (1990) 600-616.
- GONZÁLEZ FAUS, J.I., "Un pueblo peregrino: Utopía y profecía del pueblo de Dios": *Discípulos* 7 (2004) 1-6.
- GREINACHER, N., "¿Teología de la liberación en el Primer Mundo?": *Concilium* 207 (1986) 253-264.
- GUERRA CAMPOS, J., Mons., "Precisiones sobre el ateísmo marxista": *Realidad. Revista de Cultura y Política* 5 (1965) 3-8.
- GUY, A., "Les tendances progressistes dans la philosophie espagnole contemporaine": *Bulletin Hispanique* 69 (1967) 454-464.
- HEREDIA SORIANO, A., "Alain Guy (1918-1998). Hispanista filósofo": *Revista de hispanismo filosófico* 4 (1999) 61-67.
- HERMIDA DE BLAS, F., "Líneas de investigación filosófica del grupo de investigación 'Historia del Pensamiento Español/UAM'": *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, II Época, nº3 (2008) 263-270.
- JIMÉNEZ MORENO, L., "Amor y dedicación a la filosofía española de Alain Guy (1918-1998)": *Anales del seminario de historia de la filosofía Universidad Complutense de Madrid* 16

- (1999) 189-198.
- LABOA, J.M., "La Iglesia en Cuadernos para el Diálogo": *XX Siglos* 36 (1998/2) 75-84.
- "Una dictadura bajo palio": *La aventura de la historia* 98 (2006) 68-75.
- LISSARRAGUE, S., "El acto social": *Revista de Estudios Políticos* 36 (1956) 27-42.
- MARTÍ, C., "Datos para un estudio sobre la Iglesia en la sociedad española a partir de 1939": *Pastoral misionera* 2 (1972) 30-78.
- MARTÍN DE SANTA OLALLA SALUDES, P., "La ley del divorcio de 1981 en perspectiva histórica": *Espacio, Tiempo y Forma (Serie V), Historia Contemporánea* 14 (2001) 519-551.
- MARTÍN VELASCO, J., "La evangelización de la increencia": *Pastoral misionera* 139 (1985) 165-176.
- METTE, N., "Sociedad de seguridad y movimientos pacifistas. Polémica entre los católicos Alemanes": *Concilium* 184 (1983) 117-124.
- MIRET MAGDALENA, E., "Las confesiones de Díez-Alegría": *Triunfo* 544 (1973) 51.
- "La exclaustación del padre Díez-Alegría": *Triunfo* 544 (1973) 66.
- "Otra vez Díez-Alegría": *Triunfo* 545 (1973) 51.
- "Díez-Alegría, jesuita prohibido": *Triunfo* 559 (1973) 51-52.
- MONTERO, F., "El catolicismo español contemporáneo. Una reflexión historiográfica": *Cuenta y Razón* 20 (1985).
- MORA GARCÍA, J.L., "La proyección de 'La historia de la filosofía española' en la Universidad": *Revista de hispanismo filosófico español* 6 (2001) 33-52.
- MUGARZA, D., "Sobre el libro de Díez-Alegría. La virginidad es un don de Dios": *Cuadernos para el diálogo* 116 (1973) 42.
- MUGUERZA, J., "Del aprendizaje al magisterio de la insumisión (Conversación con José Luis López Aranguren)": *Isegoría* 15 (1997) 55-91.
- MUÑOZ SORO, J., "Joaquín Ruiz Giménez o el católico total (apuntes para una biografía política e intelectual hasta 1963): *Revista de Historia Contemporánea* 5 (2006) 259-288.
- ORTEGA MUÑOZ, J.F., "Alain Guy, in memoriam": *Contrastes, revista interdisciplinar de filosofía, Universidad de Málaga* 4 (1999) 5-7.
- PANDO BALLESTEROS, M^a.P., "La instrumentalización democristiana del discurso de los derechos humanos a través de la revista 'Cuadernos para el diálogo'": *Impulso, Piracicaba* 17 (2006) 59-73.

- PARÍS, C., "La filosofía española en los últimos cincuenta años": *Cuadernos para el diálogo* 9 (1964) 6-7.
- PELAYO, A., "Fe cristiana y materialismo marxista. Breves anotaciones sobre un problema candente, elaborado por los sacerdotes Carlos Jiménez de Parga, José M^a Díez-Alegría, Julio Lois Fernández y Reyes Mate": *Vida nueva* 1053 (1976) 13-15.
- PÉREZ CARAZO, F., "Pasado, presente y futuro de la JOC": *Pastoral misionera* 3-4 (1983) 217-222.
- PIKAZA, J., "Sobre el esquema teológico del P. Díez-Alegría": *Revista Arbor* 329 (1973) 21-45.
- PINTOS, J.L., "Un catolicismo progresista como forma de religión": *Revista Anthropos* 161 (1994) 71-80.
- PUENTE EGIDO, J., "El nacional-catolicismo como desviación del catolicismo": *Iglesia viva* 30 (1970) 479-484.
- REY MARCOS, J., "Pedro Sánchez: una cristología popular en imágenes": *Equipos en misión, Instituto Hijos de la caridad* 17 (1974) 41-54.
- RIBAS RIBAS, P., "¿Se puede entender a Kant en español?": *Sociedad Menéndez Pelayo, Conferencias y discursos* 17 (2008) 8-30.
- RIVAYA, B., "La filosofía del derecho como concepto formal. Sobre la filosofía jurídica española de los años sesenta": *Boletín de la Facultad de Derecho de la Universidad de Oviedo* 13 (1998) 15-48.
- RONZON, E., "La revista Theoria y los orígenes de la filosofía de la ciencia en España": *El Basilisco* 14 (1982) 9-40.
- ROS GARCÍA, S., "Jesús en el marxismo humanista": *Revista de espiritualidad* 47 (1988) 121-166.
- SACRISTÁN, M., "La interpretación de Marx por Gramsci": *Realidad. Revista de Cultura y Política* 14 (1967) 5-19.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., "Sobre la praxis": *Realidad. Revista de Cultura y Política* 11-12 (1966) 24-44.
- SANZ FERNÁNDEZ, F., "La aportación de la JOC a la cultura obrera y a la formación de militantes para el movimiento obrero": *XX Siglos* 22 (1994) 46-60.
- SCHILLEBEECKX, E., "Celo por el Evangelio de la paz": *Concilium* 184 (1983) 125-139.
- SETIEN, J.M^a., "Repercusiones del nacional-catolicismo en la vida de nuestra Iglesia": *Iglesia viva* 30 (1970) 485-496.

TAMAYO ACOSTA, J.J., "Nuevas teologías y nuevos teólogos en España": *Vida Nueva* 1094 (1977), 23-30.

— "La militancia de los cristianos: análisis histórico y teológico": *Pastoral misionera* 5 (1985) 415-429.

TAMAYO AYESTARÁN, A., "Religión y laicidad en la España actual": *Razón y fe* 1307-1308 (2007) 117-122.

— "A la búsqueda de una ética civil": *Razón y fe* 1313 (2008) 177-184.

3. AUDIOVISUALES

EQUIPO DE COMUNICACIÓN EDUCATIVA, ECOE, *Un creyente feliz. Conversaciones con José María Díez Alegría*, Madrid 2004, DVD.

VICENTE CÓRDOBA, J., (Dir.), *Flores de Luna*, Atalanta, Madrid 2008. Documental sobre la transformación experimentada por el madrileño barrio del Pozo del Tío Raimundo.